

عزالدّين عناية

نحن والمسيحية
في العالم العربي وفي العالم

دار توبقال للنشر

Re65ek
EMORY (6)

نحن والمسيحية

في العالم العربي وفي العالم

عزالدّين عناية

نحن والمسيحية
في العالم العربي وفي العالم

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 522.34.23.23 (212) - 522.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة التاريخية

الطبعة الأولى 2010

الايداع القانوني رقم : 2010 MO 0015
ردمك 2-99-496-9954-978

إلى زوجتي سهيْلة

وإلى ابنتي منَار وابني أمين

تمهيد

يسود فهمٌ في الثقافة العربية يختزل المسيحية في كونها رسالة روحية يعوزها الجانب الدنيوي، والكنيسة في كونها مؤسّسة كهنوتية مغتربة، في غفلة عن كافة التطوّرات والأنشطة والنفوذ. والحال أن ذلك الحصرَ مُخلّ ومُشوِّه، يغمط الموضوع حقّه. فالمسيحية ديانة شاملة، والكنيسة النّاطقة باسمها مؤسّسة مركّبة، إلى حدّ لا نجد له نظيراً في ديانات أخرى.

ويعود تدنّي إلمامنا بالمسيحية، في الثقافة العربية الرّاهنة، لافتقاد علم كنَسي أوعلم مسيحيات، يستند إلى مرجعية ثقافية محلّية. وأبرز ما في الأمر، تكرار المقولات الكلاسيكية بشأن حضور النصارى في المجتمع الإسلامي، استناداً إلى ما ترسّخ في موضوع أهل الذمة أوما تراكم في باب أدب الرّدود. ولا نجد قراءة مستجدّة للمسيحية، ضمن تحوّلات التاريخ الحديث. فالمسلم، عموماً، لازال يقرأ هذه الديانة خارج إطارها الاجتماعي، ولا سند له في ذلك غير آيات قرآنية، أونصوص حديثية، أوأقوال شعبية. وحتى البلدان التي يتوفّر فيها اختلاط بين المسيحيين والمسلمين، مثل مصر والسودان ولبنان وسورية، أوبدرجة أقلّ في فلسطين والأردن والعراق، تبقى فيها المثاقفة الدينية محدودة ومفتقرة لسند الرصد المعرفي أوالتعاون العلمي الحقيقي. ذلك عن المسيحية داخل العالم العربي، أما المسيحية خارجه فهي غائبة عن المتابعة المعرفية، من الجانب العربي، سواء من لدن المسلم أوالمسيحي، وهوما خلّف لدينا قصوراً في الوعي بالغرب، وفي الإلمام بأنشطة مؤسّساته وسير سياساته. إن الكنيسة محورية في الغرب، وهي رغم ذلك ما زالت غائبة بشكل شبه كلّي في الذاكرة العربية، جرّاء مغالطات سائدة، تتلخّص في أنّ الغرب مادي ودهري، خلع عباءة الدين منذ دخوله عصر الحداثة.

يخبر واقع الحال، في البلاد العربية، أن المسيحية قضية إشكالية، غير أن الفكر الخامل يصوّر المسألة قضية مُسوّاة ومحسومة، جرّاء تعاملنا معها بأدوات بالية، تحُول دون الإحاطة بالتطوّرات التي تلمّ بهذه الديانة وبأتباعها.

وفضلا عن ذلك الحضور الإشكالي، يتشابك موضوع المسيحية المحلّية، الداخلية، بسبب ارتباطات لاهوتية، مع استراتيجيات كنائس خارجية، غالباً ما استظلّت بها المسيحية العربية طلباً للنصرة. وهوالأمر الذي زعزع مفاهيم الولاء والانتماء في الداخل، حتى صار من المسيحيين العرب من يُولّي وجهه للخارج بدل التفاته للداخل. وبذلك زادت هذه التحولات من حدّة التوترات، بما جلبته من مستجدّات تجاوزت رحابة الفكر الديني والتعايش الاجتماعي، في وقت لم تتوقف فيه المسيحية الخارجية عن توظيف المسيحية الداخلية بغرض اختراق البناء الحضاري العربي الجمعي، بدعوى حماية إخوة الدين المسيحيين والحفاظ عليهم.

ثمة عنصر آخر ساهم في إذكاء الجدل الداخلي. إن العرب في تاريخهم الحديث عرفوا اتصالاً بمسيحية وافدة، بعضها رافق المستعمِر وغيرها سبقه أوتلاه. وكان حضور العنصر الدخيل، جنب العنصر الأصيل، مدعاة لحصول عديد من المستجدّات، التي حوّلت المسيحية إلى مسيحيّات.

ومما ساهم في تكريس إشكالية الموضوع المسيحي وعلاقتنا به، تفريطُ الثقافة العربية الحديثة في تطوير مباحث علم الأديان. وهوما خلق وهَناً في العقل عند التعامل مع هذه المواضيع ونظائرها. ولنقص الإلمام باجتماعيات الشرائح المسيحية في البلاد العربية، جرّاء الإهمال الذي عرفته هذه الديانة، صار كل من المسلم والمسيحي يستورد وعيَه وإحصاءاته ومراجعَه بهذه الكنائس من الخارج، مما أشاع تشوّشاً في الرؤية والتعامل مع الموضوع.

ويضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي يربط بينها خيطٌ ناسجٌ، أساسه التأمّل في مسارات حضور المسيحية في عالم اليوم، داخل العالم العربي وخارجه. وبالتالي التأمل في طبيعة علاقتنا بالمسيحية، بالمعنى الشمولي للعلاقة. لذلك أعطينا الكتاب عنوان «نحن والمسيحية». ونحن نفصد من وراء ذلك محاولة إبراز ما يتوارى خلف المعلومة العامة أوالقراءة التي لا تزال مكتفية بمعارفنا الموروثة عن المسيحية، دونما شعور بالحاجة إلى اعتماد

معارف حديثة، مستقاة من المصادر المسيحية المعاصرة نفسها ومن الثقافات المحيطة بها. فبعد أن صارت المسيحية مسيحيات، أصبح من الطبيعي أن تختلف إشكاليات مسيحية بلاد العرب عن إشكاليات مسيحية بلاد الغرب. إن المسيحية العربية فقدت، في جانب كبير منها، استقلاليتها اللاهوتية والمصيرية. وهوما جعل عدداً من الكنائس يتطلّع إلى الإمساك بتلابيب الكنيسة الغربية، لا بغرض إرساء جدل لاهوتي معها، بل بحثاً عن احتماء بها، يبلغ أحياناً حدّ المناداة بالوصاية عليها والتماهي معها. وهذا من التناقضات الخطيرة التي هزّت مسيحية البلاد العربية في القرنين الأخيرين. أما من ناحية الكنيسة في الغرب، فإن سمتها العامة تتميّز بالطابع المسكوني، وما زالت أقوى مؤسّسة دينية على مستوى تلك المجتمعات، وعلى المستوى العالمي، لم تحد العلمانية الخصيمة من قوتها في ذلك. وتعمل الكنيسة في نفس الوقت لزيادة النّفوذ داخل الغرب، كما تتطلّع إلى إرساء هيمنة على كنائس الأطراف، عبر أرجاء العالم. غير أن تناقضها أحيانا مع مجتمعاتها، وعدم مسايرتها للحراك الاجتماعي، وقدامة لاهوتها، ورفضها التجدّد، جعلها تشكوفي العهود الأخيرة من خواء كنائسها، وتفرّق الناس من حولها، بلغ حدّ تمرّد أبنائها الخلّص، من رجال دين وكهّان وراهبات.

لا يزمع هذا الكتاب إقرارَ موقف عقائدي من المسيحية، بل يتطلّع لترشيد مسارات وعينا بالمسيحية العربية وبالمسيحية الوافدة، ضمن الحثّ على قراءة التاريخ والإلمام بالحراك الدّيني. فأية هوية للمسيحية العربية اليوم، في ظلّ الضغوطات التاريخية المتراكمة؟ وضمن أية شهادة اجتماعية تحاول المسيحية الخارجية الحضور، في البلاد العربية، وتاريخها مثقل بالانتهاكات والتورّط مع الآلة الاستعمارية؟

إن هدفنا هوالإمساك بتلك العناصر في تداخلاتها الداخلية والخارجية، سواء من ناحية المسيحية العربية، أومن ناحية الكنيسة الغربية، أوفي إطلالة هذه الأخيرة على الشرائح المسلمة. فالمسيحية تخضع بالأساس إلى مرجعية دينية واحدة، لكن نقاطاً شتى تفرّق بينهما برغم المشترك الديني، الذي يربط المسيحي العربي بالمسيحي الغربي. فإن كانت إشكالية المسيحية العربية اليوم بالأساس على صلة بالضمور الحضاري، فإن إشكالية المسيحية الغربية تتلخص بالأساس في أزمة المعنى.

وأمام هذه الأوضاع، يبقى المطلب ملحّاً في تطوير مناهج حداثية تلائم التحوّلات الدينية المتفاعلة في واقعنا وفي العالم. لقد تبدّلت المسيحية العربية كثيراً، وطرأت عليها عدة مستجدّات، كما تبدّلت المسيحية الغربية أيضاً، حيث تحاصر لاهوتها أزمةُ معنى، وأزمةُ رهبنة، وأزمةُ إيمان، وهي قضايا عويصة. رغم ذلك، ثمة خشية في بعض الأوساط الإسلامية، والمسيحية أيضاً، من كنائس غربية تصرّ على تصدير بشارتها نحوالخارج، هروباً من أزماتها، بعد أن عجزت عن معالجتها في الداخل. ولن نعي بهذه التحديات المطروحة الآن إلا بتجديد مقاربتنا للمسيحية، بوجهيها الداخلي والخارجي في الآن، من أجل إرساء تعميق معرفتنا بها، ثم من أجل حوار علمي يفتح أفقنا على حياة من التفاهم والحرية *.

* وضعنا في نهاية الكتاب فهرست المصطلحات المسيحية، الواردة في عملنا تيسييراً لضبط معانيها وفهمها.

الفصل الأول

المسيحيّة العربيّة: تشظّي الهويّة

تحتاج المسيحية في البلاد العربية إلى مقاربات تتناول مسارها التاريخي الدّيني، ومن خلاله يتم رصدُ التحوّلات العقديّة واللاّهوتية، والأطر الاجتماعية والسياسية التي ألمت بها واحتضنتها. ولأجل بلوغ مستخلصات الوعي بهذه التجربة، الرّوحية-التصوّرية-الاجتماعية، وتبيّن تفاعلاتها مع الأحداث السياسية والتبدّلات الحضارية التي شقّت المنطقة، في تاريخها القديم والحديث، يحاول هذا الفصل الإلمام بتلك الخلاصة في تداخلاتها، والوقوف عند أهم المفاصل التاريخية، دون تطرّق مغرق في التفاصيل. ولعلّ ذلك يكون مساهمة أوّلية في دفع مقاربات من ذلك النّوع، تروم مراجعة تراث المنطقة الدّيني، من خلال وعي داخلي باجتماعياتها وإناستها، باتجاه تطلّع لصياغة تأويل وتفسير للحدث، تطرح فيه الأسئلة وتصاغ له الأجوبة داخل معطيات الواقعية التاريخية، لا عبر ما تم شيوعُه جرّاء إمبريالية المفاهيم الغربية المهيمنة في تاريخ الأديان.

يفرض المسار التاريخي العام للثّروة الرّوحية، وفي جانبه المسيحي هنا، تأمّلات في مستوى تحوّلاتها البنيوية، بعد أن سُحبت إحدى أرقى التعبيرات الرّوحية خارجاً، وكادت أن تطلّق مركزها، لولا ذكرى قبر مقدّس وكنيسة قيامة، حتى صار حواري المسيح باحثاً عن سِيامَته، وتطويبه، ومباركته، في مدلولاتها اللاّهوتية القانونية، لدى سلطات كهنوتية خارجية.

فليست المسيحية العربية شأناً عقدياً أوطائفياً أوملّياً، تعني المسيحي دون المسلم، بل هي ، بخلاف ذلك، قدَرٌ تاريخي وثروةٌ روحية لمن انتمى للفضاء الحضاري العربي الذي نعالجه. ولن تخرج من الأطر الضيّقة التي حُشرت فيها، والصّلات الواهية التي رُبطت بها،

والأوضاع الحرجة التي أكرِهت عليها، ما لم تُعَد بنْينَة الوعي والتفعيل، بها ولها، داخل رحابة الشّمول الحضاري.

1. الكنيسة العربية وعوائق التحرّر

لعلّ أكبر المغالطات، في تاريخ الأديان الحديث، ما جرى من إقصاء السيّد المسيح (ع) عن امتداداته العربيّة، وإلحاقه بما استُصنع من مفهوم الأمّة اليهودية والعرق اليهودي، حتى يردّد بكون المسيح عبرياً، والحواريين الأوائل عبريين، وتُنـزع عن ذلك الإرث صلتُه المتجذّرة بفضائه الحضاري، التي يمثّلها أهالي الشّام خير تمثيل، وتُحصر المسيحية البدئية داخل مدلول «عبري»، وهوالمولّد من قلب لكلمة «عربي»، عبر تضييق الانتساب من العموم إلى الخصوص، وتُتحدّد بالذين هادوا. والحال أن ظروف التشرذم العربية، في القرون الميلادية الأولى، أملت أن تبقى الدّيانة المسيحية داخل إحدى لهجات العربية، ألا وهي الآرامية، ولم يتيسّر لها اللّحاق والعودة للرّحم اللّغوي العربي المركزي إلاّ في مراحل متأخّرة مع القرن الثّامن الميلادي، فترة اشتداد عود الإسلام، لتشرع في انطلاقتها التطوّرية الفعلية. ويشير المستشرق الألماني غراف ـGraf ـ في مؤلّفه **تاريخ الأدب المسيحي العربي** إلى أن النهضة الحقيقية للمسيحية كانت مع عودتها للمهد، الذي تجلّى عبر إنجاز ألوف الكتب، التي لم تنشر، وهي التي وضعها أقباط وسريان ونساطرة وموارنة بالعربية.

لقد كانت الدَّفعة الإسلامية هائلة في «تقرأن» لسان النصارى وتعرّب أقلامهم، بمفهومه العربي الفصيح، مع المحافظة جزئياً على اللّهجات العربية القديمة في العبادة، التي صارت مع أساطين الفيلولوجيا الغربية لغات متفرّعة عن لسان افتراضي اقترحه الألماني شلوتزر، سمّي خطأً «السّامية»، وهوليس في الحقيقة سوى العربية القديمة. وربما أدرك المتابع للآرامية ولعبرية التوراة وباقي اللّهجات المتفرّعة، الزائلة والمعمّرة، وكذلك للّهجات الدارجة الحيّة في البلدان العربية، هذه الحقائقَ المخفية التي تنتظر فقه لغة محلّي يكنُس عديد الأباطيل العلمية، بشأن أخطاء الدّراسات الدّينية الغربية في المنطقة الشّرقية. وكإلماح لبوادر تلك الإصلاحات، يمكن الإشارة لمؤلّف د. فاضل عبد الواحد علي **من سومر إلى التوراة**، الصادر بمصر سنة 1996، ولمؤلّفات الأستاذين د. كمال سليمان صليبي ود. زياد منى، التي تناولت تراث الكتب المقدّسة وجغرافيتها من خارج الرؤى الغربية الشائعة والمهيمنة.

فمنذ حدوث التحوّل الحضاري مع الإسلام، أخذت المسيحيّة تستعيد هويّتها. وقد تقوّى ذلك المنعرج في مستواه اللّغوي، خصوصاً مع تلامذة يوحنّا الدّمشقي، وإن تأخّر التعرّب الطّقوسي إلى القرن الحادي عشر. ولكن قبل أن تعود المسيحية كمنظومة لاهوتية إلى وعائها الحضاري الأصلي، عرفت بلادُ العرب خواطفَ العلاقة مع عدّة أنماط من النّصرانية، تطبّعت فيها بطبيعة البادية، حتى عُرِف دعاتها باسم «أساقفة الخيام» و«أساقفة المضارب»، لمرافقتهم الأعراب وعيشهم بين ظهرانيهم. كما عُرِفت في تلك الأثناء مسيحية مدينية، بمكّة والطّائف والحجر، كانت تنحونحوالخلوة والنّسك والتبتّل. ولئن ذهبت الأستاذة سلوى بالحاج صالح العايب، إلى أن المسيحية لم تدخل بلاد العرب قبل القرن الرّابع، على خلاف ما يراه لويس شيخوالذي حاول إثبات دخولها هذه البلاد منذ القرن الأول الميلادي[1]، فإنه يبقى مستغربا كيف للمسيحية أن تهمل فضاءها الحضاري وإطار عقليتها العقدية، حتى يتأخّر ولوجها للقرن الرّابع، وهوأمر لم يحدث لا مع الدّيانة السابقة ـ اليهودية ـ ولا مع الدّيانة اللاحقة ـ الإسلام ـ من حيث التفويت في اكتساح سطح بنيتها العقدية والميثية والانطلاق لغيره. ولكن الرّأي الذي أذهب إليه، من حيث انتشار المسيحية من عدمه في القرون الأولى، وبقاء تلك الديانة ساحليّة تلامس شواطئ البحار وضفاف الأنهار دون توغّل أوتغلغل في الأعماق، يستند إلى رفضها في فضائها الحضاري الأوسع، داخل جزيرة العرب، لأسباب عدّة، منها: أن الدّيانة المروَّجة، والمدعوّ لها أصلا، لم تكن نصرانية عيسى بن مريم، بل المسيحية المستصنَعة بعده. والعقلية التي كابدت التوحيد الإبراهيمي واستعهدت عليه، ضمن ملحمة فريدة علويّة أرضية، تجلّت مفاصلها في الآية 74 من «سورة الأنعام» وما تلاها، حيث ترسّخ فيها الحسّ الإدراكي لحصحصة الرّسالات الصادقة من الادّعاءات الزائفة، فعكفت مراوحة بين وثنية شعبوية وحنيفية نخبوية، بقيت بموجبها المسيحية مطلّة من الأطراف ومتوارية إلى الخلف.

2. غُلبت كنيسة الرّوم في أدنى الأرض

توجد، في كتب التاريخ الإسلامي عدة روايات يستشفّ منها تمنّع جزيرة العرب عن قبول الرّسالات الدّينية المستوردة. يقول الطبري: «بنى أبرهة، بعد أن رضي عنه النّجاشي

1. **المسيحية العربية وتطوراتها**، دار الطليعة بيروت، ط: 1، 1997، ص: 86.

وأقرّه على مُلكه، كنيسةَ صنعاء بناء معجباً لم ير مثله، فرصّعها بالذهب والأصباغ المعجبة، وكتب إلى قيصر يُعلمه أنه يريد بناء كنيسة بصنعاء يبقى أثرها وذكرها، وسأله المعونة له على ذلك، فأعانه بالصنّاع والفسيفساء والرّخام. وكتب أبرهة إلى النجاشي حينما تمّ بناؤها: إني أريد أن أصرف إليها حاج العرب، فلما سمعت بذلك العرب أعظمته، وكبر عليها، فخرج رجل من بني مالك من بني كنانة حتى قدم اليمن، فدخل الهيكل فأحدث فيه، فغضب أبرهة، وأجمع على غزومكة وهدم البيت»[2]. وفي أواخر القرن السّادس ميلادي حاول عثمان بن الحويرث، وهومكّي من معتنقي المسيحية في نسختها الملكانية، أن يمسّح مكّة بمساعدة قيصر، فنفرته قريشاً وقتلته[3]، وفي مقتل مكّي رفضٌ لروْمنة النّصرانية، برغم أن جزيرة العرب ما خلت من أساقفة الخيام والقيام، ومثّلت ملجأ آمنا للنّصرانية الطريدة التي أشاد بها القرآن في قوله تعالى: «وإذا سمعوا ما أنزل على الرّسول ترى أعينهم تفيض من الدّمع مما عرفوا من الحقّ»[4].

وإن كانت نسخة الرّوم المسيحية تأبى الاستساغة من طرف شعوب خبرت رسالات التوحيد ومدلولاتها في أعلى تجلّياتها، مع إبراهيم وإخناتون وموسى وأريوس، فإن حدس الارتباط بين العدل والتوحيد سوف يبرق يقينه لاحقاً في عتمة المنطقة، وذلك بحلول التوحيد الإسلامي بالدّيار المصرية والشامية، ليكون خَلاصاً وتحرّراً ممن حملوا الصليب وتنكّروا للمسيح. فقد حاربت الرّوم، قبل فتح مصر سنة 642م، مذهبَ اليعاقبة الذي كان يعتنقه المصريون، وفرضوا عليهم المذهب الملكاني، الذي كانت تعتنقه، كما عيّنوا بطريركاً ملكانياً، وعزلوا اليعقوبي المصريّ، وهوالأنبا بنيامين، فتوارى اتقاءً لبطشهم. ولما فُتحت مصر على يد عمروبن العاص منح لأنبا بنيامين الأمان فظهر، وأعاد له سلطانه الرّوحي، كما صرّح له بفتح الكنائس التي أغلقها الروم، وبأداء العبادة وإقامة الشعائر فيها.

وبعد تفكّك مملكة الغساسنة، قام الملكانيون بمحاولات لإدخال العرب اليعاقبة في عقيدتهم. وكان غريغوريوس الأول (ت. 593م)، بطريرك أنطاكية الملكاني، عنصراً نشيطاً في هذا المجال. ويؤكّد التاريخ الكنسي أنه قام بحملة تنصير كبيرة في قلب صحراء الشّام

2. الأزرقي: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، 1 /138؛ الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، 130/2ـ132.

3- ابن الكلبي: الأصنام، ص: 9؛ ابن هشام: السيرة، ج: 1، ص: 76.

4- سورة المائدة، الآية: 75.

ونجح في إدخال قبائل عربية يعقوبية في المسيحية الملكانية[5].

فما كان لهوية الموارنة وأقباط مصر، واليعاقبة والنساطرة، في الشّام والعراق، في ظل التهديد البيزنطي المستمرّ، أن تستمرّ أوأن يحافظ هؤلاء جميعاً على كياناتهم وخصوصياتهم الدّينية المستقلّة، من دون وجود الإسلام. يقول ميخائيل السرياني، بطريرك السريان الأرثوذكس في القرن الثامن عشر، في مؤلّفه التاريخي الطويل معرّجاً على سياسة الرّوم في تلك الفترة: «لأن الله هوالمنتقم الأعظم، الذي وحده على كلّ شيء قدير، والذّي وحده يبدّل مُلك البشر كما يشاء، فيهبه لمن يشاء، ويرفع الوضيع بدلا من المتكبّر. ولأن الله قد رأى ما كان يقترفه الرّوم من أعمال الشرّ، من نهب كنائسنا وديورنا، وتعذيبنا بدون أيّة رحمة، أتى من الجنوب ببني إسماعيل، لتحريرنا من نير الرّوم... وهكذا كان خلاصُنا على أيديهم من ظلم الرّوم وشرورهم وحقدهم واضطهاداتهم وفظاعاتهم نحونا...».

ذلك ما جعل إدمون ربّاط في بحثه: «المسيحيون في الشّرق قبل الإسلام»، يخلص إلى أنه من الممكن القول، وبدون مبالغة، بأن الفكرة التي أدّت إلى انتجاع السياسة الإنسانية، «اللّيبرالية»، إذا جاز استعمال هذا الاصطلاح العصري، إنما كانت ابتكاراً عبقرياً. وحدث ذلك للمرّة الأولى في التاريخ، عندما انطلقت دولة دينية في مبدئها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها، تنشر الإسلام، عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة، من عسكرية وتبشيرية، مع الإقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها، في زمن كان يقضي المبدأ السائد بإكراه الرّعايا على اعتناق دين ملوكهم، بل وحتى على الانتماء إلى الشّكل الخاص الذي يرتديه هذا الدّين، كما كان عليه الأمر في المملكتين العظميين، اللّتين كان يتألّف منهما العالم القديم. وهوالمبدأ، بل القاعدة السياسية المعروفة بصيغة اللاّتين «Eius regio cuius religio»، التي لم تندثر في البلاد الغربية إلاّ بفضل الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، في النّصف الثاني من القرن الثامن عشر[6].

وهوتقريبا ما يذهب إليه الحسن بن طلال في كتابه **المسيحيّة في العالم العربي**[7].

إذ عندما حدث الانشقاق بين كنيستي القسطنطينية وروما، كان المسيحيون في مصر

5. المسيحية العربية وتطوراتها، ص: 40.

6 مؤلّف جماعي: المسيحيون العرب ــ دراسات ومناقشات، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981، ص: 27ـ28.

7. المعهد الملكي للدراسات الدينية، مكتبة عمان، 1995.

والشام والعراق واقعين تحت الحكم الإسلامي قرابة أربعة قرون. وبقي من بين هؤلاء المسيحيين الملكانيُّون وحدهم في مصر والشام موالين لبيزنطة، وعلى علاقة موصولة بها سياسياً وكنسياً، كما كانوا من قبل. أما أتباع مذهب الطبيعة الواحدة (الأقباط واليعاقبة)، وكذلك النّساطرة في العراق، فكانت بيزنطة بالنسبة إليهم مصدر اضطهاد لا أكثر. ولذلك رأوا في الحكم الإسلامي خلاصاً لهم من جور بيزنطة، فأبدوا استعدادا للتعاون مع الحكم الإسلامي منذ البداية. وهناك من يشير إلى أن الموارنة كانوا في جملة المسيحيين الذين رحّبوا بحلول الحكم الإسلامي محل الحكم البيزنطي بالشام، خصوصاً بعد أن صدرت مقرّرات المجمع المسكوني السّادس عام 680 م، وتبع ذلك حدوث الافتراق الكنسي بين الموارنة والملكانيين في أبرشية أنطاكية. وقد كان سائداً في أبرشية أورشليم الطقسُ السرياني المميز لهم. كما كان الطقس السائد السرياني الأنطاكي في أبرشية أنطاكية، في حين كان الملكانيون الإسكندرانيون يتبعون طقساً قبطياً، لأن أغلب الملكانيين في مصر، كما الأمر في الشام، كانوا متكوّنين من عناصر محلّية أهلية وقلّة يونانية وافدة. فلمّا قضت الظروف بخضوع الملكانيين للسيطرة البيزنطية، اضطرتهم التبدّلاتُ إلى هجر طقوسهم الأصلية واقتباس التقليد اليوناني القسطنطيني، المسمّى البيزنطي. وبإيجاز، كان حضور الإسلام إنهاءً وإيقافاً للفوضى الدّينية في الفضاء الإبراهيمي.

3. تحلّل الإطار الحضاري وليل الكنيسة الشّريدة

لم يتيسّر للمسيحية العربية أن تهنأ بتصحيح وتثبيت مستديمين لهُويتها. فقد كان للحروب الصّليبية (1096-1291م)، وما تلاها من حكم المماليك (1250-1517م) والعثمانيين (1517-1918م)، عميقُ الأثر عليها، وهوما سنشير إلى مخلّفاته وتبعاته لاحقاً.

يقصّ علينا نقولا زيادة في مؤلّفه **المسيحية والعرب**[8]، أحدَ فصول تلك الهوية الشريدة. فالممارسات، التي تمت في التاريخ العثماني، رهنت شقّاً من الكنيسة العربية للخارج، ولا تزال تبعاتها جليّة، إذ لما حكم السّلطان سليم بلاد الشام ومصر، اعتمد تنظيماً غريباً مع الطّوائف المسيحية. جعل الكنائس، التي تقبل بالطبيعة الواحدة، تحت نفوذ

8. دار قدمس، ط: 1، سوريا، 2000، ص: 205-206.

الجاثليق أوالبطريرك الأرمني. فكان الأقباط واليعاقبة والسّريان والنّساطرة تحت الغريغوريين وتابعين للبطريرك الأرمني. أما بطريركية أنطاكية الأرثوذكسية، ومثلها بطريركية القدس، فكانتا تحت نفوذ بطريركية القسطنطينية. وكان من أثر هذا أن اغتنم البطريرك فرصة الإمرة فبسط سيطرته على سوريا وفلسطين، أي على البطريركيتين الأنطاكية والمقدسية. ولكن الخطأ الذي تولّد عن ذلك ـ وخلّف تشوّها في السّلطة الكهنوتية ثم تواصل حتى يومنا هذا ـ هوأنّ جرمانوسُ اليوناني (1534ـ1579م) تولى سدّةَ البطريركية المقدسيّة، فأفاد من سلطان البطريرك القسطنطيني اليوناني وتأييد الدولة له. وكان جرمانوس، بعد أن تسنّم كرسي البطريركية، كلّما توفي أحد من الأساقفة العرب إلاّ وسَام مكانَه أسقفاً يونانياً. بذلك أقصى الوطنيين عن المناصب العليا، حتى حصر البطريركية والأسقفية في العنصر اليوناني، فأصبح جميع الأساقفة (المطارنة) من بني جنسه. وأهم ما فعله في ذلك، تنظيم «أخوية القبر المقدّس» التي قصر عضويتها على اليونان، مما صدّ أيَّ عربي عن الالتحاق بها. ومن هنا ظلّت عضويةُ الأخوية لليونان، ولا يزال الحال حتى الآن. وفرضَ مثل هذا على البطريركية الأنطاكية، لكن الكهنة السّوريين ثاروا وقلبوا ظهر المجن، فانتهى أمره سنة 1898م.

وكانت تصدّعات الفترة الحديثة مفتتحاً لأخطر اختبار تشهده المسيحية العربية منذ تاريخها القديم. إذ كان للتغيرات المختلفة التي هزّت المنطقة أثرُها في تحوير السّياقات الطبيعية. فكلّما ألمت بالمسيحية العربية أزمةٌ إلاّ وأغرقتها مجدّداً في ذبذبة هوية، لكن مع ذلك تبقى ذؤابة الخطّ الاستعرابي كامنة وخامدة. فخلال القرن السّابع عشر مثلا، وفي الأوساط الثقافية المارونية، نرى ذلك المنزع يطفوثانية، وقد تجلّى مع اللّغوي الماروني جرمانوس فرحات(1670ـ1732)، أُسْقُف حلَب، المعروف بمؤلّفه في نحْوِ العربيّة **بحثُ المطالبِ**، الذي يتحدّث عنه مارون عبّود قائلا: إن لهذا الأسقف المولود في القرن السّابع عشر فضل التأليف في النحو، فهوأوّل نصراني ألّف فيه، بعدما أخذ هذا العلم عن الشّيخ سليمان النّحوي المسلم في حلب. وله أيضا فضلٌ أكبر وأعمّ، إذ صحّح الترجمة العربية للمزامير والأناجيل وسائر كتب الموارنة الكنسية، فعرفت الكنيسةُ فصاحةَ العرب.

ولكن ذلك الخطّ كان عرضة لتحدّيات جمّة وافدة على المنطقة، ستدفع باتجاه خلق ولاءات خارجية من ناحية، وباتجاه تشجيع العرقيات والقوميات الضيّقة من ناحية أخرى.

فمثلا، وللتاريخ، استعمل الموارنة في الجبل، عند إدخال المطبعة للبلاد العربية، كتابةً ألغوْا منها الحرفَ العربي، واستعاضوا عنه بالبديل السّرياني. ولم يشذ عن ذلك إلاّ القليل منهم، وقد بقي جلّ رجال الدّين منهم يكتبون الغرشوني garshuni، أي العربية بأحرف سريانية.

ونشير، في سياق حديثنا عن الكنيسة المارونية، إلى كونها تعود بالنّسبة إلى مارون النّاسك، وهوراهب نشط في أواخر القرن الرّابع وأوائل القرن الخامس. وقد تطوّرت لاحقاً مع يوحنّا مارون السّرومي، رئيس دير مارون في وادي العاصي، شرق مدينة حماة. وقد تم انتخاب السرومي عام 680 م في أعقاب المجمع المسكوني السّادس، ثم نَقل كرسيه من دير مارون إلى قرية كفر حيّ في منطقة البترون من جبل لبنان، بسبب ما لقيه الموارنة من اضطهاد على أيدي البيزنطيين في الشّام. وبقي باباوات روما يعتبرون الطّائفة منحرفةً وعلى ضلالة مدّة خمسة قرون إلى أن أذعنت بالولاء لهم، وانضمت إلى الكاثوليكية، مما تطلّب أداء طقس «التثبيت».

وسوف تتعمّق آثار تلك التحوّلات الحديثة لتجعل من البلاد العربيّة مستعمرة دينيّة، تتقاسمها الكنائس الغربية في ما بينها، وتسعى جادة في تحوير مفاهيمها اللاّهوتية واستبدال ولاءاتها الكهنوتية. وسنشير تحت المعنونات اللاّحقة لتلك الزّعزعة الهائلة التي تعرّضت لها المسيحية العربية.

4. روما وكاريزما كنيسة الشّرق

كانت الصّراعات السّلطوية بشأن السّيطرة على سدّة التّراتبية الكنسية، التي تقف من خلفها قوى سياسية، مدعاةً لخلق بلبلة واسعة في تاريخ المسيحيّة. ولم تكن مظاهر انفصال وأشكال استقلال بعض الكنائس، الحاصلة في التاريخ، وما قابلها من تلويح بسيف الحرمان وتسليط تهمة الهرطقة على الأفراد والشّعوب، تحت تعليلات لاهوتية ذات صلة بالمفاهيم العقدية المجرّدة، سوى تبريرات إيديولوجية سطحية. فالانشقاقات التي بلغتنا مرويةً في طيّ الجدل اللاّهوتي عبر كتب تاريخ الكنيسة، في فترة القرون الستّة الأولى، ما زالت تعوزها المقاربة التاريخية السياسية للإطار السلطوي الرّوماني، الذي تشكّلت في حضنه الدوغمائية الدّينية السائدة. ومثل ذلك ما يشيع عمّا جدّ لاحقاً، مع القرون التالية، من خلاف بين روما

والقسطنطينية، بشأن عقيدة الرّوح القدُس، التي عادة ما يعلّل بسببها انطلاق شرارة الفتنة. إذ أن اللاّتين، أتباع روما، أضافوا مفردة مسّت قانون الإيمان، فحوّرته إلى «المنبثق من الأب والإبن»، بعد أن كانت صياغته هي «أؤمن[...] بالرّوح القدس المنبثق من الأب». وهوما اعتبرته القسطنطينية تحريفاً للقانون، وتنكّراً من روما للأخوّة وتحريفاً للعقيدة. والصّواب أن عوامل الخلاف العميقة كانت تأتي ضمن استعدادات كنيسة روما لتوحيد السّلطتين، المقدّسة والمدنية، وتقريبهما للانقضاض على المشرق وتخليص القبر المقدّس من المحمّديين، على حدّ زعمهم، عبر حملات الصّليب التي ستشهدها المنطقة لاحقاً. فليس الانشقاق نابعاً عن حقائق لاهوتية كما يروّج. إذ كلا الضّربين من التأويل في قانوني الإيمان، يتساويان في الاستناد لمنطق غيبي. لذلك تبقى المقاربة العربية لتاريخ الكنيسة في انتظار مراجعتين محوريتين:

الأولى: دور أباطرة الرّومان في صناعة المسيحيّة السائدة.

الثّانية: مسألة تبديع المسيحية العربية ـ النّساطرة وكذلك الموارنة سابقاً ـ من طرف كنيسة غربية، ساعية لإرساء هيمنة مسكونية على تراث السيّد المسيح وأتباعه.

لذلك لا بد من الحذر، عند مراجعة تاريخ الكنيسة، من مصادرة الحقيقة المغيَّبة، التي غالباً ما طمستها كلمات البدعة، والهرطقة، والمنحولة، والأبوكرفية، وغير القانونية. وهي إقصاءات إيديولوجية لطالما استُعملت للطّعن في الأطراف المعارضة لإلغاء مشروعيتها، ووظّفتها الكنيسة المهيمِنة ضدّ من خالفها الرأي. وقد غرق في هذه الاستعمالات عديدٌ من الكتّاب العرب ممن لم يتهيّأ لهم الإدراك الموضوعي لتاريخ الكنيسة، فصاروا يعتبرون كل ما لم ترضَ عنه الكنيسة الغربية بدعةً، حتى ولوكانت هذه التيّارات والمذاهب معبّرةً عن الواقع الشّرقي ورؤيته وتصوّراته للمسيحيّة. بهذا المنظور، اعتبِر المارقيون هراطقة. والمارقيون خطّ لاهوتي دعا إليه بريلّوس البصري، من بصرى الشام، في الولاية العربية الرّومانية، خلال القرن الثّاني. وملخّص رأي صاحبه أن المسيح خالٍ من أي مسحة ألوهية في ذاته، ولا ألوهيةَ إلاّ ألوهيةُ الأب التي حلّت فيه. وبنفس المنظور، اعتُبِر الأريوسيون الموحّدون ـ أتباع الكاهن اللّيبـي أريوس، الذي عاش في بداية القرن الرّابع الميلادي ـ هراطقة. وقد انتشر مذهبُه في شمال إفريقيا أساساً وعلى ضفاف المتوسّط، وعقد لأجله مجمعُ نيقية الشهير سنة 325م.

ونفس الأمر كان مع الآشوريين، الذين عُدّوا هراطقة، وهم نساطرة رفضوا المذهبَ الرّوماني وشقّوا عصا الطاعة لروما. وتعود نسبتُهم إلى ثيودوروس المصيصي، المدعونسطوريوس، وهوينحدر من أسرة آرامية عربية نزحت إلى شمال الشّام من بلاد العراق، التي كانت آنذاك تابعة للدّولة الفارسية الساسانية. وقد مات نسطوريوس، بعد خلعه، في المنفى، في صحراء مصر الشرقية. ويتوزّع أتباع تلك الطائفة في تاريخنا الرّاهن بين مجموعتين: إحداهما تُوالي البطريرك المقيم بمورتون غروف بالولايات المتحدة الأمريكية، في حين تُوالي المجموعة الثانية بطريركية بغداد التي بعثت سنة 1968. ويمثل الآشوريون قرابة 7% من العدد الإجمالي لمسيحيي العراق.

وداخل هذا التّنافس السّلطوي الكهنوتي، عرفت المركزيّة السياسيّة للبلاد العربية فتوراً وحالات تدهور في العديد من الفترات، كان أثرها جليّاً وخطيراً على المسيحية. وهوما جعلها تعيش داخل مستلزمات متناقضة وأحياناً مغتربة مع واقعها التاريخي الاجتماعي. فهذا الولاء اللاّتاريخي لمراكز القوى الخارجية، غالباً ما زعزع تجذّرها في واقعها، وصدّها عن فاعليتها. وربما استشعر هذا الهمَّ المسيحيُّون المومنون بالمسيحية قبل أن يعيَه المنشغلون بها حضارياً. ويشير الأب غابي هاشم، وهومن الآباء البولسيين (حريصا)، في مجلة المسرّة ضمن ملفّ «توحيد الكنيسة متى وكيف؟»[9] لواقع الاختراق لكنيسة الرّوم الكاثوليك الحالي قائلا: «عليها كخطوة عملية أن تثبتَ أنها كنيسة شرقية أصيلة، وأن تستعيدَ استقلالها الإداري بعد إيضاح علاقتها بروما وإيضاح مفهومها «للشّراكة المزدوجة».

إن اضطراب العلاقة مع روما لم ينته بإكراه قلب كنائس المشرق، كنيسة الموارنة، للاعتراف بهيمنتها عليها، بل بشروع روما، كما يرى الأب جورج خضر، مطران جبل لبنان للرّوم الأرثوذكس، في إعادة بنينة لاهوتية مستجدّة، أنشأت بموجبها كنائسَ تابعة لها، حتى نشأ من الآشوريين الكلدان الكاثوليك في العراق، ومن الأرثوذكس الرّوم الكاثوليك، ومن الأرمن الأرثوذكس الأرمن الكاثوليك، ومن السّريان الأرثوذكس السريان الكاثوليك[10]. ولما رفض الأرثوذكس قرارات مجمع فلورنسة 1439م صاروا، في نظر البابوية، لا هراطقة فحسب، بل عصاةً ينبغي تأديبهم.

9. بيروت، 2004، ص: 80.

10. المصدر نفسه، ص: 73.72.

لقد كانت كنيسة الموارنة ولا تزال محوريةً بالنّسبة لروما، لما تلعبه من دور نافذ في التحكّم بكنائس العرب، روحياً وضماناً لولائهم السياسي. إذ كان الاهتمام ينشط بتعهّد ذلك الفضاء عن طريق التعميد الولائي، كلّما دبّ وهَنٌ في شوكته السّياسية. فعندما بدأت تلوح مظاهر العجز في الدولة العثمانية، عمل البابا غريغوريوس XIII خلال فترة تعيينه (1572ـ1585م) على استيعاب الواقع المسيحي المستجد، فعجّل بتأسيس المعهد اللاّهوتي المارونيCollegium Maronitarium في روما عام 1585م، لتأهيل الشبّان الموارنة للمناصب الكنسية في بلدانهم، بعد أدْلجتهم كاثوليكياً. ولتتواصل الرّعاية لاحقاً، تم إرسال الأب اليسوعي جيروم دانديني في العام 1596م، وتكليفه بعقد مجمع للكنيسة المارونية في دير قنّوبين وإدخال تحويرات على نظامها الكنسي بما يُرضي الكنيسةَ الكاثوليكية. كما تم مع سنة 1608م اختيارُ أحد خرّيجي المعهد المذكور، يوحنّا مخلوف، بطريركاً على الكنيسة المارونية، ثم تلاه إسطفان الدويهي في فترة لاحقة. والملاحظ أن عمليّات دمج الكنيسة المارونية وتأطيرها، بحسب ما ترتضيه روما، امتد على فترات طويلة، لعل آخرها ما حدث مع المجمع الماروني في دير اللّويزة سنة 1736م، الذي تمّ فيه الدّمجُ النّهائي والقانوني للموارنة وروْمنَتِهم. فمساعي التعهّد المتواصلة للموارنة، عملياً ورمزياً، من طرف الكنيسة الكاثوليكية كان شغلاً وهمّا مستمرّين، خشية ارتداد الوعي على انحرافاته، وضماناً للتبعية والتوغّل في فروع كنائس استعصت على الترويض في ماضي تاريخها.

5. ضَعفُ الدّولة العثمانية وآثاره المتنوّعة

كانت البعثرة الحديثة للمسيحية العربية ناتجةً أساساً عن تدهور بنيوي ضرب الدّولة المركزية. وسنتولى الإشارة لتلك المظاهر من خلال تطرّق لبعض المحطّات ذات الصلة بالموضوع.

كانت انطلاقة هذه البعثرة مع تدشين اتفاقية مع جمهورية البندقية، خوّلت الدولة العثمانية بمقتضاها للبندقية حمايةَ الفرنشِسْكان في الأرض المقدّسة. ثم تلا ذلك إقرارُ امتيازات أجنبية، تجارية خاصة، منحها السّلطان سليمان القانوني للرّعايا الفرنسيين، بناء على ما عقده مع فرنسوا الأوّل ملك فرنسا سنة 1536م، وتطوّر لاحقاً مع الملكين

الفرنسيين، لويجي XIV ولويجي XV، باعتبارهما راعيين للمسيحيين اللاّتين المتواجدين في الإمبراطورية العثمانية. هذه الامتيازات التجارية أصلاً، أخذت دائرتها تتّسع، كما بدأت آثارُها تتعمّق وتتقوّى، حيث شملت دولاً أخرى من أوروبّا، وأصبحت سبيلاً لحماية أفراد من رعايا الدّولة العثمانية، عن طريق منحهم جنسية البلدان الأجنبية. وما إن حلّ منتصفُ القرن الثامن عشر حتى تم الاعترافُ بفرنسا، من طرف الكرسي الرّسولي والقوى الأوروبية، حاميةً للمسيحيين الموالين لروما. ولا نودّ هنا أن نفصّل في هذه القضية، لأن ما يهمّنا هواستغلال الدّول الأوروبية هذه الامتيازات لبسط حمايتها على طوائف مسيحية معينة، كانت تحاول الانتقالَ إلى مذهب جديد، هومذهب تلك الدولة العلمانية في أوروبا. وهوالأمر الذي حوّل مسيحيي العالم العربي ـ على حد تعبير اللّبناني جوزيف مايلة ـ إلى «زبائن» وأدوات، حتى صاروا ورقةَ ضغط في صراع القوى الأوروبية فيما بينها، وقد ركّزت هدفها الاستراتيجي النهائي على تفتيت الإمبراطورية العثمانية»[11].

واشتدّ التفتيت الدّاخلي للكنائس العربية، بفعل قدامة مؤسّسة الملل التي أرستها الدّولة العثمانية، وهيّأت لارتهانها بالخارج. ويتلخّص نظامُ الملل ذلك، بإيجاز، في اعتراف مرسومي من الآستانة بثلاث ملل، من غير المسلمين، داخل الإمبراطورية، خاضعة لهياكل الارتباط والتسيير التقليديّة، وهي: الملّة اليهودية، ووضعت ضمنها كافة المذاهب، والحال أن بعضها يختلف اختلافا كلّياً عن غيرها، مثل يهود السّامرة؛ وملّتين من المسيحيين، وهما ملّة الرّوم الأرثوذكس البيزنطيين، وملّة الأرمن من ذوي الطّقس السّرياني. وبهذا الخصوص، يقول الحسن بن طلال: «هذا النظام العثماني للملل غيْر الإسلامية ولّد مشاعر عميقة من السّخط، وعدم رضى في صفوف الطوائف المسيحية غير المعترف بها أوباستقلالها الكنسي، في العراق والشّام، عدا الموارنة، الذين كانوا منذ القرن الثاني عشر قد قبلوا بالسيادة البابوية. لكن لم تقبل الكنيسة المارونية بالطقوس الكاثوليكية الرّومانية (اللاّتينية) وظلّت محافظة على شخصيتها الأصلية»[12].

وللتوضيح نشير إلى أن ما شاع مع المؤرّخين المسلمين، مثل الشهرستاني

11. A cura di Andrea Pacini, *Comunità cristiane nell'islam arabo*. La sfida del futuro, Edizione Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, p. 41.

12. مرجع سابق، ص: 108.

(1076-1153م) في **الملل والنحل**، وابن خلدون (1332-1406م) في **المقدّمة**، والقلقشندي (1355-1418م) في **صبح الأعشى**، هوتقسيم نصارى البلاد العربية لثلاثة تكتّلات، بحسب الموقف من سرّ التجسّد: النّساطرة الذين يقولون بأقنومين وطبيعتين في المسيح؛ اليعاقبة، ومنهم الأقباط، الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعة واحدة؛ والملكانيون الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعتين، ليس له مراعاة مع ما طرأ من مستجد. كما نشير أن هذه التقسيمات صارت اليوم لاتاريخية، في ظل تبدّلات هزت ولاءاتها.

كانت الكنيسة المارونية سبّاقة في ارتباطها بروما. ونظرا لما حضيت به، مثّل ذلك الإغراء هزهزة للتجمّعات العرقية والدّينية الهشّة، التي عانت، سواء في فترة المماليك أوفي فترة العثمانيين. وقد تمتّع الموارنة، بسبب اتحاد الموارنة مع روما، بدعم الدول الأوروبية الكاثوليكية وحمايتها، مما جعلهم لا يأبهون بتصنيف الدّولة العثمانية لهم في صنف ملّة الأرمن. بيْد أن النساطرة واليعاقبة استاؤوا من هذا التصنيف أشدّ الاستياء، لكون الجماعتين مختلفتين عن الأرمن عرقاً ولغةً، برغم مشاركة اليعاقبة الأرمن القول بمذهب الطّبيعة الواحدة للمسيح. وما إن عاين المبشّرون الكاثوليك في العراق والشّام مشاعرَ الاستياء لدى هاتين الطائفتين، حتى سارعوا إلى عرض مخرج لهما من ذلك، وهوالاقتداء بالموارنة، واقترحوا عليهما الدّخول في اتحاد مع روما يُغنيهما عن الاعتراف العثماني، بل ويُعطيهما أكثر من ذلك.

فالجوّ العام الذي كان مخيّما بين الأقلّيات المسيحيّة العربية، جرّاء أوضاع المعاناة، كان منذراً بالتّدهور، مما هيّأ لهذه الأقلّيات الاستعداد للتنكّر للعديد من الروابط في سبيل تحسين أوضاعها. ووجد الاستعداد دفعه في تمتين عرى التواصل مع كنائس وقوى خارجية، وقد تم في مرحلة أولى مع الكنيسة الكاثوليكية، ثم في مرحلة لاحقة مع الكنائس البروتستانية.

6. التبشير الخارجي وزعزعة الأساسات

كان لأوروبا المتحفّزة، مع مطلع العصور الحديثة، لالتهام ما وراء المتوسّط اقتصادياً، دعماً وافراً من كنيسة صارت فيها بضاعةُ الخطاب الدّيني تشكوكساداً بالداخل وتتطلّع للتسويق في الخارج، مزمعة فيها لتصفية آخر معاركها مع «المحمدّيين» والتعهّد بالتعميد

المتجدّد للمنحرفين من أتباع المسيح الساكنين أرض الكتاب المقدّس. فكان أن تخصّص «الآباءُ البيض»، أحد التفرّعات النّشيطة للكنيسة الكاثوليكية، بحيز شمال إفريقيا، لما تربطهم بالاستعمار الفرنسي من صلة قربى، وما صحب ذلك من تداعيات إحياء كنيسة القدّيس أوغسطين، بعد تجاوزها على أيدي أبناء البلاد الأهليين؛ وتكلّف بالعمق الإفريقي للبلاد العربية المبشّر دانيالي كومبوني (1831ـ1881م)، الفيروني الأصل، الذي يعدّ أبَ المسيحية الدخيلة في السودان، وما ربطته من صلات متينة بالاستعمار الإنجليزي. في حين كان الشرق مُشاعاً بين جلّ تقليعات التأويليات اللاّهوتية التي أنتجتها المراجعاتُ الغربية للفكر المسيحي، وما أفرزته من تحالفات مستجدة مع المؤسّسة السياسية. يقول الحسن بن طلال: فقد كانت المحاولات التبشيريّة الكاثوليكية تنظر إلى المسيحيين العرب التابعين للكنائس الأرثوذكسية الأصليّة على أنهم خوارجُ لأنهم لا يقبلون بسلطة البابا. فالقضيّة لم تكن محض محاولة لإرشادهم بل الأصل فيها أنها محاولة لإخضاعهم... لكن ثمار العمل التّبشيري الرّوماني فقد بدأت بالظهور في أواسط القرن السّابع عشر، إذ اعتنق عبد العال أخيجان الماردينى اليعقوبي الكثلكة وفرّ إلى لبنان، وهناك سِيمَ مطراناً سريانياً كاثوليكياً على حلب، على يد البطريرك الماروني، لكن بطلب من القنصل الفرنسي في حلب، والسّيامة هي وضع اليد على رأس المستخلَف، لمنحه كاريزما روحية في نطاق ما عرف بـ«الخلافة الرّسولية». ولِدت بطريركية السّريان الكاثوليك، ونمت وأغدقت الأموال على كنائسها، كما فتحت أبواب كلّية القديس يوسف التي أنشئت سنة 1875م أمام أبناء الطائفة الجديدة[13].

وحتى تتفادى التواجهَ مع الحسّ العروبي، الذي بدأ يدبّ في مقابل سياسة التتريك، تجاوزت الكنيسة الكاثوليكية مفهومَ الإخضاع الشّامل للكنائس المشتّتة، وتركت لها حريةَ المحافظة على فلكلورها التقليدي، مع اشتراط طاعتها للكرسيّ المقدّس، الذي سيتطوّر لاحقاً إلى ولاء كهنوتي.

كانت التكتّلات الكنسيّة الغربيّة الأساسيّة، الكاثوليكية والبروتستانية، جادةً في الاستحواذ على تجمّعات المسيحيّة العربية، لضمان تبعيتها، التي ليست في الحقيقة سوى امتداد لعملية إخضاع أشمل وأوسع لقوى استعمارية متطلّعة لالتهام تركة الرّجل

13. مصدر سابق، ص: 207.

المريض. وتم استهداف التكتّلات الرئيسية باستعمال كافة وسائل الإغراء معها نحوالخارج والتخويف لها من الداخل، فاستصنعت في مصر من الجماعة القبطية الطّائفة الاتحادية، التي سمي أتباعها «الأقباط الكاثوليك»، تمييزاً لهم عن «الأقباط الأرثوذكس»، جرى ذلك عام 1741م بإعلان الأسقف القبطي أثناسيوس دخولَه تحت طاعة روما، وولاءَه واتّباعه المذهب الكاثوليكي. وبرغم أن الكنيسة القبطية استصرخت منذ 1730م السّلطات العثمانية، ولكن لا حياة لمن تنادي. ذلك أن كون عملية الاختراق المستجدّة، تطلّبت وقتا للتجذّر، وقد مثّلت الحملة الفرنسية على مصر دافعاً للمبشّرين الكاثوليك لترسيخ أقدامهم في القاهرة، الأمر الذي جعل بعض الأقباط ينجذبون إلى الكثلكة، وتأخّر إحداثُ كنيسة مستقلّة حتى العام 1895م. كما بُعثت الكنيسةُ الإنجيليةُ القبطيةُ على يد مبشّرين أمريكيين عام 1856م.

وتم اتباع نفس النهج مع كنيسة أنطاكية فصارت مع عام 1724م خمس كنائس: رومية أرثوذكسية، ورومية كاثوليكية، وسريانية أرثوذكسية، وسريانية كاثوليكية، ومارونية. وبالمثل، ساهمت عوامل أخرى في شرذمة الكنائس في البلاد العربية. فقد يسّر القائمون على شؤون الطائفة الأرثوذكسية، في بطريركية أنطاكية والقدس مثلا، وهُمْ من العنصر اليوناني كما ذكرنا سابقاً، الاختراقَ الكاثوليكيَّ في المنطقة، بما أهملوا به شؤون تجمّعات المؤمنين تعليماً ورعايةً وعنايةً روحية.

وما أن تيسّر للتبشير البروتستاني، من جانب آخر، أن يأخذ سهمه من تقاسم تركة الشّرق الدينية، حتى سوّي خصوماته مع الكنيسة الكاثوليكية المركزية في أوروبا. لذلك كان وصوله متأخّراً نوعاً ما، كان ذلك مع مطلع العشرينيات من القرن التاسع عشر، عندما حلّ الإنجيليون، أتباع الحركة الإنجيلية Evangelism، ببيروت وأسّسوا ما عرف بـ«إرسالية فلسطين» Palestine mission، المنبثقة عن المجلس الأمريكي للمفوّضين عن الإرساليات الأجنبيّة في مدينة بوسطن، الذي كان خاضعا لطائفتي المشيخية Presbytarian والجمهورية. ثم جرى توسيع الإرسالية لاحقاً لتشمل حسب التسمية والنشاط سوريا والأرض المقدّسة. وما إن حل منتصف القرن التاسع عشر حتى كانت الإرسالية قد أسّست أولى مدارسها ومعاهدها اللاّهوتية، في بيروت والمناطق الدّرزية من جبل لبنان، منطلقةً في أدجلة أوائل البروتستانت

العرب. وبفعل تلك الأنشطة تحوّل عددٌ من العرب على ضفّتي نهر الأردن، وأغلبهم من طائفتي الرّوم الأرثوذكس والرّوم الكاثوليك، إلى البروتستانية على المذهب الأنجليكاني.

وبفعل صراع الغنيمة الرّوحية المتجاوز لأدنى خلقيات المراعاة للخصوصيات الثقافية للمنطقة، كان لا بدّ من إعادة ضبط الأدوار بين القوى الدّينية الوافدة وإفرازاتها ومولّداتها، بحسب مقتضيات الميدان. فقد دخلت جلّ كنائس البلاد العربية، خلال القرون الثّلاثة الأخيرة، تجربةً حرجةً، تتجاوز إرادتها ومقدّراتها، ما زال تواصُلُ تبعاتها حتى الرّاهن المعاصر. وما محاولاتُ التوحيد والتقريب المتعثّرة في التاريخ الحالي سوى إحدى تجلّياتها.

إن الهيئة المعاصرة لمجلس كنائس الشّرق الأوسط، التي تعمل جنب «مجلس الكنائس العالمي»، والخاضعة لهيمنة إنجيلية، أي بروتستانية، تصطفّ فيها أيضا العائلةُ الكاثوليكيةُ، التي تضم ثمانية كنائس (المارونية، والرّومية الكاثوليكية، واللاّتينية، والسّريانية الكاثوليكية، والقبطية الكاثوليكيّة، والكلدانية الكاثوليكيّة والأرمنية الكاثوليكيّة والآشورية)؛ والعائلة الأرثوذكسية وتضم كنائس (الرّوم الأرثوذكس في بطريركيات أنطاكية والإسكندرية والقدس وقبرص)؛ والعائلة الكنسية الشرقية القديمة وتضم (كنائس الأرمن الأرثوذكس، والسّريان الأرثوذكس، والأقباط الأرثوذكس)؛ والعائلة الإنجيلية وتضمّ الكنيسة (المشيخية، واللّوثرية، والاستقلالية، والأسقفية). لكن هذا التكتّل الهشّ والفسيفسائي لم يشفع دون انتقادات الكنائس الأرثوذكسية خاصّة، باعتبار المجلس يتكوّن من وكلاء مرسلين ومجالس إرساليات أجانب. لذلك يبقى بلوغ الكنائس العربية وحدتها الممتنعة في الزّمن الحديث رهينَ مراجعة يخاطب فيها لاهوتُ الكنيسة واقعَه.

7. الرّهان على تحوير العقول

راهَن القسّ ـ المبتسم البشوش ـ الآتي من خلف البحار، على المؤسّسة التعليمية والثقافية أية مراهنة، وكان لضعف الدولة المركزية الأثرُ الواضح في تعدّد مصادر التعليم المؤدلجة، التي انهمك كل صنف في صنع أتباعه وأنصاره حسبها. يقول وجيه كوثراني ضمن كتاب **المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات** المذكور: فحين كان أبناء الموارنة في جبل لبنان يتربّون في المدارس الفرنسية ذات النزعة الدّينية المحافظة، كان كثير من أبناء

التجار المسيحيين المدنيين يحصّلون ثقافتهم في المدارس الإنجيلية الإنجليزية والأمريكية... هذا في حين كان أبناء التجّار والحرفيين من المسلمين بشكل عام يتلقّون تعليمهم في المدارس الخاصة الإسلامية (المقاصد ومدرسة الشيخ عبّاس في بيروت). بيد أن المؤسّسات الثقافية المهيمنة، بقيت في الحي المديني الإسلامي وفي القرية الإسلامية الريفية، هي المسجد وحلقات العلماء والكُتّاب، والاجتماعات المنزلية لدى الأعيان والوجهاء...

باختصار، في أواخر القرن التاسع عشر صارت للتعليم وظيفة إيديولوجية ذات صلة بالاتجاهات السياسية، التي تنحونحوها القوى الاجتماعية في الداخل، وعلى بعضها اعتمدت السياسات الاستعمارية الأوروبية. ففي حين أمّن التعليم الإرسالي الفرنسي والإكليركي الماروني إدارة أجهزة جبل لبنان وأصدقاء لفرنسا في كل سوريا، أمّن التعليم الإنجيلي الأمريكي دعاة «للديمقراطية الغربية» متحمّسين لاحتذاء النموذج الغربي السياسي، وأمّن التعليم الرسمي العثماني والإسلامي الشعبي بشكل عام استمرارية ثقافة عربية إسلامية تراثية، تغذّت منها إيديولوجيا الجماهير الإسلامية في موقفها السياسي المعادي للاستعمار.

لم يكن التعليم التبشيري، في بلاد المشرق، دعماً للتشكّلات الدّينية المحلّية وربطها بهويتها وتعريفها بثقافتها، أوتوعيتها بشبكات الاستغلال والتوظيف، بل كان بالأساس يسعى لربطها بولاءات خارجية. يصف جبران خليل جبران هذا الواقع السلبي الناتج عن تعدّد الولاءات الثّقافية والسياسية في الرّبع الأول من القرن العشرين، ضمن كتاب **صفحات من أدب جبران** لنبيل كرامة ص: 61-62، قائلا: «ففي سوريا مثلا كان التعليم يأتينا من الغرب بشكل الصّدَقة، وقد كنّا ولم نزل نلتهم خبز الصدّقَة لأننا جياع متضوّرون، ولقد أحْيانَا ذلك الخبز، ولما أحْيانَا أماتنا. أحْيانا لأنه أيْقظ جميعَ مداركنا ونبّه عقولنا قليلا، وأمَاتنا لأنه فرّق كلمتنا وأضْعف وحْدتنا وقطَع روابطَنا وأبْعد ما بين طوائفنا، حتى أصبحتْ بلادُنا مجموعةَ مستعمرات صغيرة مختلفةَ الأذواق متضاربةَ المشارب، كلُّ مستعمرة منها تشدّ في حبل إحدى الأمم الغربية وترفع لواءَها وتترنم بمحاسنها وأمجادها. فالشاب الذي تناول لقمة من العلم في مدرسة أمريكية، تحوّل بالطبع إلى معتمَد أمريكي، والشاب الذي تجرّع رشفةً من العلم في مدرسة يسوعية صار سفيراً فرنسياً، والشاب الذي لبس قميصاً من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلا لروسيا».

8. من يحصي المسيحيين العرب؟

من تناقضات التعامل مع الواقع الدّيني في البلاد العربية، أن إحصاءات الداخل نفسَها صارت تُستورَد من الخارج. فما زالت أغلبُ البلدان تتستّر على أعداد المتديّنين بأديانها والمتمذهبين بمذاهبها، والتابعين لطوائفها. وهي ممارسةٌ نَعامية في زمن صار فيه الإحصاء والتعداد والحصر من لوازم برامج التنمية والتطوير والتأهيل. كل ذلك بدعوى أن العملية من شأنها أن تؤثّر على الوحدة الوطنية، وكأن الوحدةَ الوطنية يتناقض رصُّ صفوفها مع المعرفة والإلمام بحقائقها. ولذلك تبقى الأعدادُ الحالية المقدّمة، التي نجدها متناثرة لدى بعض الكتّاب العرب تقريبية، أومنقولة عن أجانب، ولا تفي بالغرض. فهي، أيضاً، جزئية وعامة، إن هي سلمت من التضخيم والتقريب، لأسباب عدّة، وسنعرض نموذجاً عنها لاحقاً.

ذكره الحسن بن طلال أنه يوجد في مصر ستّة ملايين ممن يدينون بالمسيحية، أي ما يساوي 12،5%، في حين يساوي العدد، حسب الإحصاء الرسمي لسنة 1995، ثلاثة ملايين و300 ألف، وأما إحصاءات الأطراف المعارضة فهي بين ستّة وعشرة ملايين، أي ما بين 10 و20%؛ وفي لبنان هناك مليونان، ما يساوي 40%؛ وفي سورية نصف مليون، ما يساوي 6%؛ وفي العراق أيضا نصف مليون، ما يعادل 3%؛ وفي الأردن وفلسطين معاً نصف مليون، ما يساوي 6%.

وأما توزّع المسيحيين العرب بحسب المذاهب فهوكالتالي: نجد الأقباط خمسة ملايين؛ والرّوم الأرثوذكس مليوناً؛ الموارنة مليوناً؛ أرمن البلاد العربية أربع مئة ألف، نصفهم في لبنان؛ الكلدان ربع مليون؛ الأشوريون خمسون ألفاً. كما يبلغ عدد البروتستانت في البلاد العربية 180 ألفاً أويزيد، منهم 130 ألفاً في مصر، و25 ألفاً في لبنان، وبعض الألوف موزّعة بين تجمّعات مذهبية صغرى.

أما يوسف كورباج وفيليب فارجس، فقد أعدّا إحصاء سمّياه **المسيحيّون واليهود في الإسلام العربي والتركي**، نشر في دار فايارد الفرنسية سنة 1992 وتناولاه بالمراجعة سنة 1995. ننقل عنهما أعداد المسيحيين في البلاد العربية بحساب الألف: الأقباط (53.297،)؛ الاغريق الأرثوذكس (959،1)؛ الموارنة (529،1)؛ الملكانيون (442،8)؛

الكلدان (402،4)؛ الأرمن الرسوليون (348،4)؛ السريان الأرثوذكس (146،3)؛ اللاّتين (86،3)؛ البروتستانت (80،8)؛ السريان الكاثوليك (99،4)؛ الآشوريون (110،3)؛ الأرمن الكاثوليك (51،2). ويكون المجموع العام 6.553،6 بنسبة مئوية تعادل 6،1%.

كما نجد إحصاءً تقريبياً لدى جان بيار فالونيي بعنوان: **حياة وموت مسيحيي الشرق. من القدم إلى أيامنا**، نشرته دار فايارد بباريس أيضاً سنة 1994. تتراوح فيه الأعداد كالتالي: في مصر بين (6 و8 ملايين)؛ العراق بين (500.000 و600.000)؛ الأردن بين (100.000 و120.000)؛ سوريا بين (750.000 و900.000)؛ لبنان بين (1،3 و1،5 مليون)؛ فلسطين (180.000).

وتبقى نواح أخرى من البلاد العربية، مثل السودان وجيبوتي وغيرها، مُسقطَة من الكتابات العربية عن المسيحية، ولا يُعتنى بشأنها رغم أهميتها وحساسيتها، وغالباً ما تتناولها التقديرات الغربية ضمن إحصاءاتها العامة بشأن إفريقيا. وفي نطاق إحصاء عالمي، بعنوان *ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE* ، من إعداد الكنيسة الكاثوليكية[14]، نجد ذكراً لأعداد الكاثوليك في السودان، بمقدار 3.836.000 معمَّد، وبنسبة مئوية من التعداد العام تساوي 12،06%. كما بلغ عدد الكاثوليك في جيبوتي 7.000، بنسبة مئوية من العدد الجملي 09،1%.

وعندما انتقينا من الإحصاء المذكور بعض الأرقام المتعلّقة بالبلاد العربية وجدناها مفصّلة بحسب كل بلد، فأثرنا تجميعها هنا لإعطاء رؤية شاملة. فقد بلغت أعداد المكلّفين بالخدمة الرّسولية الكاثوليك في البلاد العربية كالتالي: الأساقفة: 147، القساوسة: 3.366، الشمامسة القارّون: 52، رجال دين ممن ليسوا قساوسة: 600، الراهبات: 7.094، أعضاء في مؤسسات لائكية رجالية: 1، أعضاء في مؤسسات لائكية نسائية: 17، المبشّرون اللائكيون: 48، المدرّسون الدّينيون: 9695. وهذا الرّصد لم يتناول كافة الأنشطة بالحصر الدقيق، ولم يتم تعداد سوى ما قدمت بشأنه تقارير فحسب، مما يعني أن الأرقام الحقيقية تفوق ما ذكرنا.

أما عن أعداد التلاميذ والطّلبة في المؤسّسات التّربوية والتعليمية، التابعة للكنيسة الكاثوليكية في البلدان العربية خلال نفس العام، فهي كالتالي: عدد مدارس الأمومة:

14. Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2001.

1026، وتضم: 128.173 صبيّا؛ المدارس الأساسية وعددها: 1.028، وترعى: 412.666 تلميذا؛ المعاهد الثّانوية وعددها: 388، وترعى: 191.385 تلميذا؛ أما أعداد الطلبة في المؤسّسات العليا فقد بلغ: 4424 طالبا، في حين في المؤسّسات اللاّهوتية العليا فقد بلغ: 3462، وفي مؤسّسات عليا أخرى فقد بلغ العدد: 27551 طالبا.

ما ذكرناه في السابق كان بشأن أعداد المسيحيين بالمولد والنّشأة، أما ما يخص المتحوّلين من الدّيانة الإسلامية إلى المسيحيّة، أوالمرتدّين بعبارة فقهية، فالمعلومات غيردقيقة. ذلك أن الجدل لا يزال محتداً بشأن مفهوم تلك الفعلة ومشروعيتها من عدمها. ومن ثم يسود تكتّمٌ عن حيثياتها، سواء من السلطات القائمة أومن الأطراف العاملة في التبشير في أوساط العرب. ففي الجزائر مثلا، نجد تركيزاً تبشيرياً على منطقة القبائل خصوصاً، من خلال ما يُوجه نحوها من قنوات إذاعية تبث بالأمازيغية، ومن مساع لنشر الإنجيل المكتوب بالتفيناغ، أي الأبجديّة الأمازيغية، مستغلّة في العملية حالات الفقر والتهميش التي تعرفها ساكنة تلك المنطقة البائسة، كما نجد بعض المحطات الإذاعية التي تبثّ بالدّارجة المحلّية التونسية وترمي لنفس الأغراض السالفة. وعموما تبقى أعدادُ المتحوّلين إلى المسيحية متكتّما عليها. فرئيس الأساقفة السابق في الجزائر هنري تيسيي، في كتابه «مسيحيون في الجزائر- الكنيسة الواهنة»، يشير ويلمّح إلى حالات التحوّل دون التصريح بأعدادها[15].

وعموماً، تبقى البلاد العربية في حاجة ملحّة إلى مراصد دينيّة يسهر عليها أبناء البلد، تتابع من خلالها كافة تجلّيات الظواهر والشرائح الدّينية، فلا يمكن التطلّع نحوالتنمية والحداثة، فيما مقاربة القطاع الدّيني لا تزال مغرقة في تعامل مبسّط مع الوقائع.

9. تجديد المقاربة العربية

تنتشر إسقاطات تعميمية جمّة في الفكر العربي عند الحديث عن الكنيسة. فغالباً ما تحشر المسيحية العربية خطأ ضمن تاريخ الكنيسة الغربية، أوبشكل أدق ضمن تاريخ الكنيسة الكاثوليكية التي انتهكت كرامة الإنسان وفكره في عديد المناسبات. والحال أن المسيحية العربية لم تعرف طيلة تاريخها تلك الممارسات، ومن الخطأ تحميلها ما لم تفعله.

15. Henri Tessier, *Cristiani in Algeria - La chiesa della debolezza*, Editrice missionaria italiana, Bologna Italia, 2004.

ولذلك لا بد من بناء كتابة تاريخية مستقلّة للكنيسة العربية تجنّباً للاتهامات العفوية الناتجة عن ذلك.

وهناك، بالمقابل، تسطيح للتجربة المسيحية داخل التاريخ العربي والإسلامي؛ إذ غالبا ما تجاوزت ممارساتٌ سلطويةٌ ظالمةٌ حدودها الشرعية فذهب ضحيتها المسلمُ كما ذهب المسيحي. ولكن جرى التخفي عليها باسم المحافظة على الوئام بين أبناء الدّيانتين، والأولى أن تعالج مسبّبات تلك الممارسات لتجنب تكرارها.

ونرجع تلك الممارسات لغياب تمييز للحدود الفاصلة بين القدح الدّيني والتهجّم الملّي من ناحية، والمقاربة العلمية والنقدية من ناحية أخرى. فعدم التفريق بين هذين الحقلين غالباً ما منع مغامرة العقل مع التراث الكتابي المسيحي وحدّ منها. لقد لمست مثلا، من حيث الكمّ ومن حيث النوعية، قلّة الكتابات العربية في موضوع المسيحية، والأناجيل، والرسائل، مقارنة بما كُتب عن اليهودية، وإن كان، هوأيضاً، يغلب عليه الطابع الذاتي لا العلمي. فكل عملية نقد أوتحليل النصّ المقدّس المسيحي، من خارج معتنقيه، غالباً ما عُدّت شكلاً من أشكال التهجّم. والحال أن علم نقد الكتب المقدسّة علمٌ عربسلامي أصيلٌ اختطف في التاريخ الحديث من المفرّطين فيه، وتطوّرت فيه العديد من التخصصات العلمية في الغرب.

ولذلك انتشرت عدة طروحات لاواقعية في الفكر العربي الحديث، تعيد أساطير وانحرافات شائعة، منها أن المسيحية ديانة قلبية وروحية وغير واقعية. وهي إحدى الترويجات الخاطئة التي شاعت بفعل مفاهيم الرّهبنة والفصل القسري الذي سُلّط على الكنيسة في الدائرة المدنية والدائرة الدّينية. والحال أن التجربة المسيحيّة العربية لم تعرف هذه التقسيمات الناشئة داخل الممارسة الغربية، لذلك يبقى الكثير من الأحكام بشأن المسيحية العربية في حاجة إلى تصحيح ومراجعة. ولا بد، لأجل بيان تهافت هذه الأحكام، من إعلاء محاور اللاّهوت السياسي، واللاّهوت العملي، ولاهوت التحرير، في مدلولاتها المتناغمة مع واقعها الحضاري.

فالأمر يتطلب تمييز العديد من الأمور المتعلّقة بالتراث الدّيني للمنطقة بكافة طبقاته، ومراحله، ونوافذه. ولا ينبغي أن تُحشر العملية، ظلماً وبهتاناً، مع الممارسات التبشيرية الخارجية. فلكم عانت المسيحية العربية من هذا المزج والضمّ، إذ تم، داخل تلك التناقضات، التي لم يحقق فيها العقل تعامله الواعي والرّصين، سواء مع تراثه أومع واقعه، توظيفٌ من

خارج العالم العربي لتلك الموانع، بدعوى تسلّط التشريعات التي يهيمن فيها الإسلام على السّاحة. كما طالبت الدّوائر الخارجية بمكان في الفضاء العربي، قبل أن يقع التطرّق للمسيحية العربية وهمومها وحقوقها وواجباتها. فتطوير الفكر المسيحي العربي مسؤولية تشمل العرب جميعاً، لأن في متانته دعماً لاستقلالية أتباع هذا الفكر وتحرّراً من الهيمنة الخارجية. فأي صواب في أن تعاني نتاجات الفكر المسيحي العربي من المحاصرة ؟ وما معنى أن تصادر مجلاّته مثل **الفكر المسيحي** و**بين النهرين** و**المشرق** و**المسرّة** وتلاقي من التضييق والرقابة ؟

إذ التخوّفات السائدة والمغالطات الشائعة خلفتها، بالأساس، تدخلاتُ دوائر دينية غربية، أحجمت كثيرا عن التعامل التلقائي. ولذا لا بد من التمييز بين المسيحية المحلّية والمسيحية الوافدة. فما يبدوجلياً هوأن هناك طرحاً مغلوطاً للعديد من المسائل. فالتكتّلات المسيحية العربية لا تعيش تناقضاً مع تراثها وواقعها، بل ما تعيشه حقاً هوجزء من معاناة شاملة تثقل كاهل كافة شرائح المجتمع وتلوناته جراء تدني المفهوم المواطني والمجتمع المدني. وإن استخلاق مخاوف المسيحية العربية من التيارات الإسلامية، أومن دواعي تطبيق الشريعة، أومن الاضطهاد العروبي الإسلامي، لا يعني سوى تغييب مطلب الديمقراطية الاجتماعية والسياسية التي يحتاجها الجميع.

فتبعات تخوّف المسيحيين العرب من إخوانهم المسلمين العرب، قادهم فعلاً إلى الذوبان التدريجي والابتلاع الخارجي. ولا بد من وعي الآثار الخطيرة لهذا التعامل المجانب للواقعية وما جرّه من آثار مدمّرة.

ويقرّ عديد من المراقبين المسيحيين العرب حالياً بوجود أزمة هويّة في التاريخ الرّاهن، تشتدّ وتتقلّص حدّتها من مجموعة لأخرى. فلئن كانت الكنيسة الأرثوذكسية، مثلا، تعيش وئاماً مع عروبتها فإن المجموعة المارونية اللّبنانية تعرف توتّراً إشكالياً. إن هناك قضايا متوارثة تاريخيا لا يزال اللاّهوت يخشى مقاربتها، ويلخّصها الأب مشير باسيل عون في بحثه «المسيحيون العرب وتجديد الخطاب الديني» ضمن مجلّة **الاجتهاد**[16]، في كون معظم مشاكل اللاّهوت الدّاخلية في لبنان وأوطان الشّرق العربي، تتّصل بطبيعة الذّهنية اللاّهوتية السائدة في الكثير من المؤسّسات الكنسية، والأوساط اللاّهوتية الجامعية والتجمّعات الرّاعوية. وإن

16. العدد: 12، بيروت، 2004.

أدق ما يمكن أن تنعت به هذه الذهنية اللاهوتية هو عجزُها المخيف عن استخدام النقد التاريخي لتطهير ما تراكم في قاع مكتسباتها المعرفية، من عتيق التصوّرات وقديم المقولات وعقيم الأحكام وبليد الآراء. لأن هذا السعي وحده يعفي الفكر اللاهوتي من الاكتفاء باعتماد أنماط التحديث اللاّهوتي الغربي، ويسعفه بمحاورة الفكر العربي في شقّيه العلماني والإسلامي.

ذلك أن منجزات الفكر المسيحي العربي تتأصّل كلّما التفتت إلى الداخل، وتتراجع كلّما ارتبطت بالخارج. وعلى عكس ما ولّده النظر للداخل من تجذّر، خلّف الولاء للخارج والاقتداء به تشتّتاً وتمزقاً. فما ميّز الكنيسة العربية هو أنها كلما التفتت إلى الداخل تعمّقت تجربتها الروحية وتجذّرت رؤاها اللاهوتية، وكلما كانت قبلتُها شطر الخارج كثرت الكنائس وابتسرت التجربة. وبالتالي لا يمكن للمسيحية أن تدّعي وطنيتها وعروبتها وهي تستورد إشكالياتها من الخارج. وبالتالي فإنّ هناك، كما يبدو، تلازماً وترافقاً تاريخيين في انتعاشة الفكرين الإسلامي والمسيحي في فضائهما المشترك، وهو تعبير وتجلٍ لوحدة الآلية المتحكّمة فيهما. فخلال القرنين الأخيرين، لم تعرف المسيحية العربية تطوّرا، بالمعنى اللاّهوتي والهرمنوطيقي في اتصالها بالنص المقدس. لذلك جاءت جلّ التفرّعات الفسيفسائية الكنسية انعكاساً لما حدث في الفكر الدّيني الغربي، وبقيت مظاهر التقليد تلك عاجزة عن إنتاج نهضة لاهوتية محلية. فقد حاصرت المسيحية ذاتها بتبني رؤى الخارج، مع أنها تقف على الأصول التأسيسية، تراثاً، وكتباً مقدسة، ولغات، وفي أهالي معلولا، الناطقين بآرامية المسيح، في سوريا، شهادة حيّة على ذلك.

كما لا يزال التراث اللّغوي القديم في المنطقة حاضراً، مما لا يُضاهَى في أي ناحية أخرى من العالم المسيحي. ففي الطقس الاسكندراني القبطي لا يزال استعمال القبطية في الطقوس جنباً إلى جنب مع استعمال العربية. وكذلك في الليتورجيا الأنطاكية الخاصة بالموارنة والسريان الكاثوليك، لايزال استعمال السريانية إلى اليوم جنباً إلى جنب مع استعمال العربية. وكذلك لدى الكلدان والأشوريين لايزال استعمال السريانية في بعض الكنائس، كما تستعمل العربية أيضا في قراءة النصوص المقدّسة.

فهذه المعطيات ربما كانت الأقدر لووظّفت لبناء هرمنوطيقيا مسيحية عربية، لادخار المنطقة للغات الكتب المقدسة ولاتصالها الحي والفاعل باللّغة العربية. ومن المؤسف أن نرى

اليوم اهتماما بالآرامية وعبرية التوراة في أوروبا وأمريكا أكثر مما نراه في الجامعات العربية والإسلامية، مع التخاتل بالانتماء للتراث الإبراهيمي.

لقد أفقدت الزعزعة الخارجية الفكرَ المسيحي العربي أصالتَه النابعة من فضائه الحضاري، ولذلك سيبقى في راهنه الحالي فكراً سطحياً هشاً، ما لم تدعمه مراجعة نقدية باحثة في أصول اللاهوت السائدة، لغةً ومفهوماً. وهذا التوفيق، كما يرى الأب مشير باسيل، يقتضي الجرأة على تجديد المقولات اللاهوتية التأصيلية، المتعلّقة بمفاهيم الأبوة والولادة والبنوّة. ففي نطاق هذا المسعى اللاهوتي التوفيقي، يجدر التذكير بأن حمل التجسّد المسيحي على معنى تجلّي كلام الله لا يفقر العقيدة المسيحية أوينزع عنها خصوصيتها، بل يضعها في موازاة الانسجام مع عقيدة التنـزيل القرآني.

ودون هذا الجهد اللاهوتي التكييفي للاهوت الكلمة، يظل الوعي الإسلامي على نفوره من اللبوس الثقافي الذي تتشبّث به العقيدة المسيحية في حديثها عن الأبوّة الإلهية والبنوّة الإلهية، ويظل هذا النفور سبباً في التجافي والتحاذر والتخاصم. فقد حاول العرب المسيحيون في القرون الوسطى، على ما يذهب إليه في كثير من الدراية الأب سمير خليل سمير، أن يستخدموا من المقولات اللاهوتية المتداولة في الفضاء الفكري المسيحي ما لا يخدش الأذن العربية الإسلامية، ولكن دون التخلي عن جوهر خصوصيتهم اللاهوتية، فقالوا في أبوة الله صفة الله الجواد، وقالوا في أمومة الله صفة الرّحيم المشتقّة من رحم المرأة، وقالوا في الثالوث صفة الغيرية المطلقة، على ما نحته يحي بن عدي، ونظروا إلى التجسّد نظرتهم إلى خلق جديد يفيض برحمة الله، ونظروا إلى الفداء نظرتهم إلى اكتمال التجسّد.

فما يُتطلّع إليه هوجعل المسيحيّة العربية سؤالا محليّاً ينطلق من واقعه، لا سؤالاً يفرضه الخارج وينتجه ويوظّفه حسب مراده وقراره. ولن يتأتّى ذلك إلا عبر تأسيس لاهوت الكنيسة Ecclesiologia، الذي تُجسّد فيه الكنائس المحلّية سرَّ المسيح في واقعها النابعة منه. ولن يكون سؤال المسيحية وفياً لواقعه مالم ينتبه لانحرافات الداخل، سواء التي خنق بها الفكر الإسلامي ذاته من حيث الوعي بالمسيحية، حين حصرها في أنماط نظر ضيقة، ومؤسسات أزلية لاتاريخية، أوالتي أدت إلى اغتيال ذاتي للفكر المسيحي بما ظن كونه تراثاً فئوياً ورهناً مذهبياً. ولعلّ العودة الفاعلة إلى المسيحيّة العربية، وهي تجري تبيئَة التطوّرات

الفكرية، داخل تفاعل المحلّي مع المسْكوني، إخراجٌ لهذا التراث من محنة تآكله ونزيفه.

10. مستقبل المسيحيّة العربيّة

منذ أن رُبِطَت لاهوتياً مصائرُ شقّ واسع من أتباع المسيحية في البلاد العربية بالكنيسة الغربية، تكثّف العمل لإضعاف الأواصر التي ترتبط تلك الجماعات بالحضارة العربية الإسلامية واشتدّت الإغراءات لإلحاقها، خدمة وولاء وتبعية بالكنيسة الغربية. ترافق ذلك المسعى مع الضّعف الذي دبّ في الكيان الحضاري العربسلامي. وربما يلحظ المراقب التاريخي أبرزَ تلك التحوّلات في ما صار يُنعت به مسيحيوالبلاد العربية بمسيحيي الشّرق. والنّعت ليس بريئا.

اختُلِقت لتلك الجماعات المجتثّة هوياتٌ وقومياتٌ عدّة: آشورية وكلدانية وسريانية وفينيقية وقبطية، إلاّ أن تكون عربية. وصارت العناوين التي تُعقَد تحتها المؤتمرات واللّقاءات في الغرب، بشأن مناصرة المسيحية «المستضعفة»، وتطارح إشكالياتها وقضاياها، تحت مسمّيات «مسيحيوالشّرق»، مع تغييب متعمّد لنعت «المسيحيين العرب» أو«المسيحية العربية». وغالباً ما تنتهي خلاصةُ الحديث في تلك اللّقاءات إلى تصوير المسيحيين المشارقة كبش فداء، واتهام الإسلام أوّلاً والعرب المسلمين ثانياً. والغريب أن المغرَّر بهم صدّقوا ذلك، وراحوا يتملّصون مما يربطهم بمهدهم الحضاري الشّامل والرحب.

آخر تلك النّدوات التي عقدت لتباحث مستقبل المسيحية العربية كانت خلال يومي 16 و17 من شهر نوفمبر من العام 2007، بدعوة من المعهد العالمي لعلوم الأديان بباريس. وقد حضرها لفيف من رموز المسيحية العربية، منهم البطريارك ميشال الصبّاح، والأب أميل شوفاني، ورئيس أساقفة بغداد يوحنا بنيامين سليمان، والمطران جورج خضر، والأب اليسوعي المصري سمير خليل سمير. كما حضرها جمعٌ من الغربيين ممن ينشغلون بالأديان، منهم المفكّر ريجيس دوبري.

إن المحنة الأساسية للمسيحية العربية واردة ممن يدّعون أنهم حماتها وأوصياء عليها، ولكن الاعتراف بذلك الواقع يتطلّب شجاعة روحية في مستوى صدق السيّد المسيح، في حادثة «من لم يفعلها منكم فليرمها بحجر». فمن سخرية القدر أن الأمريكان المسيحيين هم

من يجلُون ويهجّرون أتباع المسيح من دورهم وأراضيهم في العراق. فقد كان البلد يضم قبيل الحرب ما يربوعلى نصف مليون مسيحي. وتراجع العدد مع حملة «اللاّهوتيين المحافظين» إلى ما يقارب المائتي ألف[17].

ويمكن أيضا معاينة النزيف الخطير لأعداد المسيحيين الفلسطينيين، بمقارنة عددهم قبل دخول اليهود الغربيين وبعد استيطانهم. ففلسطين اليوم توشك أن تتحوّل إلى مجرّد ديزني لاند روحي، والمسيحيون الفلسطينيون إلى مجرّد معروضات متحفية «إيزوتيكية» لا غير. إنها الحقيقة التاريخية التي يعجز الإخوة المسيحيون العرب أن يروا أسبابها العميقة لإخوانهم في الدّين من الغربيين. فكلّما دسّ الغربُ أنفَه في الشأن المسيحي العربي تكاثرت أشباهُ الكنائس وتفرّق أمرُ حملةِ الصّليب بينهم شيعاً، حتى تناثروا وكادوا أن يتواروا.

عندما يتحدّث الغربيون عن المسيحية العربية، التي ينعتونها بالشّرقية، نافين عنها خاصياتها العربية وبعدها الحضاري الإسلامي، غالباً ما يكرّرون الحديث عن المسيحيين العرب بصفتهم شعلة المدنية والتقدّم واللاّئكية والتّسامح في غابة من المسلمين المتخلّفين والجهلة. ولمن له دراية بما كانت عليه شروط دخول مدارس المبشّرين في بلدان المشرق في القرن التّاسع عشر ومطلع القرن العشرين، يعرف لمَ كان قصبُ السّبق في التعرّف على الغرب والانفتاح عليه وعلى لغاته للإخوة المسيحيين. ولكن ذلك السّبق بدأ يتلاشى مع بداية عودة الأمور إلى نصابها. فقد جرت في النّهر مياه كثيرة. كان الحصار العلمي المضروب على العرب المسلمين حينها، وراء رواج أسطورة أن الحداثة العربية تمر عبر قناة المسيحيين العرب، ولكنّنا كمسلمين ومسيحيين همُّنا واحد وأملُنا واحد.

تلك الازدواجية، تتجلى أساساً مع مسيحيي مصر. فالأقباط، الذين لا تربطهم صلات متينة بالكنيسة الغربية، بقوا مسيحيين من درجة ثانية في المخيال الدّيني الغربي، وفي الآلة الدّعائية الغربية، من حيث إيلاء الاهتمام بهم ومناصرتهم. واستمرّ النظر إليهم بصفتهم أقرب للمسلمين منه إلى المسيحيين الغربيين، لا لشيء إلا لأنهم حافظوا على هويتهم اللاّهوتية ورفضوا الانضواء تحت مظلّة الكنيسة الغربية، ولأن البابا شنودة اعتبر دخولَ القدس المغتصبة خطيئة في ظلّ الاحتلال الإسرائيلي. ولذلك بقي مغضوباً عليه.

---

17. Joseph Yakoub, *Icristiani d'Irak*, Jaca Book, Milano 2006, p. 27.

ولوكان الغرب عادلاً في تعامله مع مسيحيي البلاد العربية لدافع عن قضايا المسيحيين أينما كانوا بنفس الحماس والصّدق. فالكنيسة الغربية، لا تهتزّ إلاّ إذا مسّ ضرٌّ رعاياها، ممن ارتبطوا بها لاهوتياً وسياسياً، وأما من دونهم من الأقباط والأرثوذكس والنّساطرة والسريان فمسيحيتهم فيها شوائب.

وحديثي ليس دعوة تحضّ المسيحيين العرب على أن يقطعوا صلاتهم بإخوانهم في الدّين من الغربيين وغير الغربيين، بل ما أودّ قوله هوأن المسيحي العربي ينبغي أن لا يهوّن من شأن نفسه. فهوالوريث المباشر للمسيح قبل أن تتأورب المسيحية. فقرية معلولا الآرامية بسوريا شاهدة، لساناً وعباداً، على أن أهاليها أقرب من الفاتيكان نسباً إلى المسيح، حتى ولوتكاثرت الكنائس وضجّت النواقيس في روما. إذ واقع السوسيولوجيا الدّينية في الغرب يخبر أن «الكنائس خاوية والسّاحات ملأى»[18].

ستتوارى المسيحية من أرض العرب إن تواصل النزيف على ما هوعليه، بربط مصائر المسيحيين بالخارج. والأمر ليس رجماً بالغيب، بل تبيّنه وقائعُ السّائد والإحصائيات. لذا لا بد أن يعي المسيحي العربي قبل المسلم هذه الفاجعة الدّاهمة. ففي اليوم الذي يتماهى فيه المسيحي العربي مع حضارته العربية الإسلامية، ستبدأ الصّحوة الوجودية والانبعاثة الحقيقية للمسيحية العربية.

---

18. Fabrizio Mastrofini, *Geopolitica della chiesa cattolica*, Edizioni Laterza, Roma_Bari 2006, p. 43.

الحضورُ المسيحيّ في المغرب العربيّ

1. يُمْنَى القدّيس أوغُسطين العائدَة

يعود حضور المسيحية في المنطقة الممتدّة بين ليبيا والمغرب إلى عهود سحيقة. وقد حاز الفضاء قصب السبق من حيث الريادة التأسيسية، في ما يخصّ صياغة النص المقدّس التوراتي الإنجيلي، باللغة اللاتينية؛ وبالمثل في بلورة الخطّ الإصلاحي، أكان ذلك مع الموحّد القدّيس أريوس اللّيبي (ت336م) المبعَد، أوفي بلورة الخطّ المنعوت بالأرثوذكسي، مع القدّيس أوغسطين (354ـ430م) المحتَفى به. إذ تبقى المسيحية الغربية مدينةً في أصولها التكوينية للصياغات اللاهوتية، التي تطوّرت في قرطاج وثاغست (سوق أهراس) وهيبون (عنّابة)، خصوصاً مع مدرسة القدّيس أوغسطين[19]. غير أن أسْلَمة المنطقة شكّل تحوّلاً انقلابياً باتجاه ديانة توحيدية مستجدّة لم تضاهه غيرها من التحوّلات، سواء في بلاد النيل المجاورة أوفي منطقة سهد المسيح وما جاورها، من حيث اكتساح الدين الوافد، الإسلام، لسابقيه نسخاً وإلغاءً.

ولئن اندثرت المسيحية الأهلية من بعض أقطار المنطقة مبكّراً، منذ مطلع القرن التاسع الميلادي، كما الشأن في المغرب[20]، فإنها عمّرت حتى عصور متأخّرة بين الأهالي في تونس، حيث تواصل أداء النصارى الجزية بالجنوب التونسي، إلى حدود القرن الرابع عشر الميلادي. تعرّض لذلك الفقيه أحمد بن محمد المعروف بالبرزلي (المتوفى سنة 1438م)،

19. Jean-Claude Eslin. La genèse de l'homme occidental. *Le magazine littéraire*, n 439. Février 2005 Paris, pp. 28-30.

20. Jamaâ Baïda Vincent Feroldi, *Présence chrétienne au Maroc XIXéme-XX ème siècles*, Editions Bouregreg, Rabat 2005, pp. 9-11.

في كتابه: **جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام**[21].

ومع الكنيسة الحديثة، الوافدة مع الاستعمار، اشتدّ الحرص على بعث تلك الريادة المسيحية في الغرب الإسلامي. ونشط ذلك الإحياءُ إبّان الحضور الاستعماري الفرنسي، بما مثّله من فرصة منقطعة النظير، منذ تواري المسيحية من بلاد أوغسطين. فقد بادرت الكنيسة بتجميع عدّها وعتادها، من البحث الأثري إلى النشاط الاجتماعي، لبعث تلك الذكرى الحميمة لديها لإفريقية المسيحية.

وانطلق رجالات الكنيسة، كغيرهم من شتى المؤرّخين الغربيين[22]، في تفسير حالة الذوبان المسيحي في الغرب الإسلامي، من ادّعاء يحمّل الحكّام الموحّدين (1147ـ1269م) السبب. عمادُهم في ذلك نصٌّ وحيدٌ وموجَزٌ لا يتعدّى السّطرَ ونصفَ السطر، متح منه أغلبهم، ولا يتعلّق سوى بتونس، لا بمنطقة الشمال الإفريقي عامة. أورد النصّ ابن شداد (توفي بعد 1186م)، واستعاده ابن الأثير (1160ـ1233م) بقوله: «عرض الإسلامُ على منْ بها من اليهود والنصارى: فمن أسلم سَلِم، ومن امتنع قُتل»[23]. فمع القرن الحادي عشر انتهت علاقة الصداقة الرّسمية، التي كانت تربط كنيسة روما بالحاكم المسلم في شمال إفريقيا، فيما يتعلق بالنصارى الأهليين. ومنذ ذلك التاريخ دخلت المسيحية في حالة ذوبان تدريجي. والمرجّح أن سببَ اختفاء المسيحية داخلي وليس خارجياً وإلا لكانت اليهوديةُ لاقت نفس المصير. يقول المؤرّخ محمد الطالبي: إن المسيحية الإفريقية ذبلت كمصباح جفّ زيته، فلم تشهد تطوّراً فكرياً يسمح لها بالتواصل. فليست العاصفة الموحّدية هي التي أطفأت جذوة المسيحية في إفريقية، بل نقص الزيت[24].

ومع الفترة الحديثة، كان التعلّل بالمدخل الأوغسطيني أساسَ طروحات مشروعية البعث لكنيسة إفريقية، في التصوّر الكنسي. فمنذ تعيين المونسنيور ديبيش «Dupuch» أسقفاً في الجزائر سنة 1838م، على إثر احتلال البلد، بادر الرجلُ بإذابة وصهر قطع برونز

21. الجزء 1، الورقة 164. كما تعرض لذلك ابن خلدون في كتاب العبر، الجزء 3، ص: 156.

22. أنظر مثلا:
Adrian Hastings, *The Church in Africa 1450_1950*, Clarendon Press Oxford, 1994, p. 64.

23. الكامل في التاريخ، الجزء 11، ص: 242.

24. Muhammad Talbi, *Le Christianisme maghrébin*: de la conquête musulmane à sa disparition, Ponticial Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, pp. 330_331.

مدافع تركية متبقية وتحويلها إلى تمثال للقدّيس أوغسطين[25]. وتمادى في حشد الرّموز المسيحية ذات الصلة بالمنطقة، فاستجلب بعضاً من رفات أوغسطين، أيْ يده اليمنى. انطلقت عملية ترحيل هذه اليد في 12 أكتوبر 1842م من مدينة بادوا الإيطالية، وطافت عدة أبرشيات أوروبية، كانت فيها محلّ حفاوة من الكاثوليك. في طورينوخرج لتشييعها الملكُ كارلوألبرتو، لتسْتلم البقايا البحريةُ الفرنسية في الجزائر وتحطّ الرّحال في مدينة عنّابة في الثالث من نوفمبر، حيثُ أقيم حفل بهيجٌ عقده والي المدينة الفرنسي ورجالات الكنيسة[26]. وكانت إعادة بعض من رفات القدّيس أوغسطين تحدياً لاعتقادات الأهالي، فيما لم تكن العملية ذات قيمة إلا لدى الأجانب وكنيستهم.

فرغم العداء المستحكم بين الكنيسة والدولة الفرنسية، وحدّة التنافر القائم بينهما فوق الأرض الفرنسية، استوجب الحضورُ في بلاد مسلمة توحيدَ الصفوف من أجل استئصال شأفة دين محمّد. وعليه اتّفق المبشّرون والسّاسة أن الإسلام في إفريقيا عدوٌّ فرنسا والكنيسة ولا مهادنة معه، وأن تمسيح الشعوب الإسلامية يندرج في إطار مصالح السياسة الأوروبية وضمن تطلّعات الكنيسة والفكر المسيحي عموما[27].

جاءت أهدافُ الكنيسة متناغمةً مع الإستراتيجيات الكبرى لفرنسا. فقد كان الدخول البدئي للمبشّرين مؤمناً قطعاً بقلْب الأهالي إلى المسيحية. ثم بعد محاولات متنوّعة دبّ التشكّك. وفي مرحلة أخيرة، مع اليقين برحيل الغازي المستعمر، حاولت الكنيسة التأقلم مع الأمر الواقع والمحافظة على ما أمكن في شمال إفريقيا. ولذلك يمكن الحديث في استراتيجية الكنيسة عن مراحل متنوّعة، تقلّبت خلالها مع شوكة الاستعمار وتوجّهاته. فابتداءً من طموح لفرْنَسة الأهالي التي سترافقها مسْحَنتُهم، عبّر شارل لافيجري (1825ـ1892م) عن مطامح تلك الفترة بعد أن تولّى شأن الكنيسة في كل من الجزائر وتونس. ولكن أوج تلك التطلّعات سيكون مع ثلاثينيات القرن الماضي. فقد شهدت الفترة مئويةَ احتلال الجزائر، إضافة إلى عقد المؤتمر الأفخاريستي الثلاثين بقرطاج. وهوما صادف

---

25. Andrea Riccardi, Mediterraneo: *Cristianesimo e Islam tra collaborazione e conflitto*, Guerrini e Associati, Milano 1997, p. 162.

26. Ibid., p. 163.

27. د. عبد الجليل التميمي، دور المبشرين في نشر المسيحية بتونس 1830ـ1890، (المؤتمر الدولي الأول الإسلامي المسيحي في قرطبة)، 1977، ص: 136. Cordoba, *cristiana_islamo amistad la para Association*.

الذكرى المئوية الخامسة عشرة لرحيل القدّيس أوغسطين[28]؛ وأسفر ذلك عن تشكّكات، بعد تيقّن من رفض المغاربي للفرنسة والأنجلة برغم شتى المحاولات. وقد عبّر عن تلك الفترة ليون إيتيان ديفال مع تنصيبه أسقفاً على رأس كنيسة قسنطينة سنة 1947؛ وترقيته في الرابع من فبراير 1954 إلى رئيس أساقفة الجزائر. فكان انطلاق مرحلة أفول الكنيسة الغربية في سائر البلدان المغاربية، بحصول اليقين بغروب الفرنسة. والواقع أن تلك الإستراتيجيات لم تكن مشروطة بالواقع الفرنسي فحسب، بل كانت متشابكة مع أوضاع عالمية خارجية[29].

2. قرن ونصف من التبشير في الجزائر

أ. العربية والأمازيغية

حين حلّت الكنيسة ببلدان المغرب، لم تكن درايتها بثقافة المنطقة ولغاتها تسمح لها باختراق النسيج الاجتماعي أوتؤهلها له، ولم تكن بشاشة المبشّر ولا ابتسامته تكفيان للدخول مع النخب التقليدية في حوار، غير أن الكنيسة كان يحدوها أمل كبير في اعتناق الأهالي للمسيحية. يصف المؤرّخ فيديريكوكريستي ذلك الحماس الكنَسي بقوله: كانت إيديولوجية القلب الديني ونشر البشارة، بين غير المؤمنين، متجذّرةً بين رجال الدين الذين نزلوا بالضفّة الإفريقية، ممن أرسلتهم البلدان الأوروبية أوتابعوا ذيول جيوش الاحتلال. إذ يمكن قول إن فكرة التبشير التي تستحوذ على رجال الدين متأتية من أسطورة بعيدة لم تجد

28. شهدت الفترة مجزرة جامع كتشاوة، بعد محاصرته من طرف الجنرال الفرنسي روفيغوسنة 1932م، والتي ذهب ضحيتها زهاء أربعة آلاف ممن اعتصموا بالجامع، احتجاجا على قرار تحويله إلى كنيسة. حوّل الجامع عنوة كنيسة، في ظل ترحيب من البابا غريغور السادس عشر، ورفع العلم الفرنسي بمحاذاة الصليب، في موكب رسمي حضره القائد الأعلى للقوات الفرنسية، معلنا بذلك تلاحم الكنيسة مع الدولة في الحملة الاستعمارية على الجزائر.

خلّد تلك الأحداث الفاجعة شاعر الثورة مفدي زكريا في «إلياذة الجزائر» بقوله:

وجامع كتشاوة المستعا ... د، ما انفك رمزا لإجلالنا؟
يناجيه في النيل أزهرنا ... فيستنجدان بأسلافنا
دوبورمون هل دام حقد الصليب؟ ... أنال قريقوار من بأسنا؟
وهل فتّ فيليب في عزمنا؟ ... وحط القساوس من شأننا؟
وهل نابليون ومن وسّمته ... يداه، استهان بإصرارنا؟
وهل لافيجيري وطول السنين ... استطاع المروق بأطفالنا؟
ومهما يقيمون فيه احتفالا ... فقد عاد يهفو لأكبادنا

دوبورمون هوالكونت الذي رفع الصّليب والعلم الفرنسي فوق كتشاوة، وأما قريقوار فهوالبابا الذي بارك التحويل، وفيليب هوالملك لويس فيليب، الذي أصدر مرسوما يؤازر الكنيسة، ونابليون هورئيس فرنسا الذي وسّم الكردينال لافيجري.

29. بشأن مرحلتي ديفال يمكن الاطلاع على كتاب:
Marco Impagliazzo, *Duval D'Algeria: Una chiesa tra Europa e mondo arabo* (1946_1988), Edizioni Studium, Roma 1994.

تكذيباً بعد، لأنها لم تتوفّر لها فرصة التواجه مع الواقع[30].

لقد عملت الكنيسة منذ البداية على اختراق التحصّن الاجتماعي، الذي ميزه الاحتراس، بتوظيف عرب مسيحيين إلى جانبها، باعتبارهم الأقرب للأهالي. إذ رافق الحملة الاستعمارية نحوالجزائر، 14 يونيو1830، ستة عشر قسيساً، معهم القس السوري زكّار وأخ بطريارك بيت المقدس، مع مسيحيين عرب آخرين تولوا مهمة الترجمة[31].

وبنزول الكنيسة بالجزائر كلّفت عرباً مهمّة تعليم المبشّرين العربية، ثم في مراحل لاحقة أستعين بالجزائري محمّد بن سديرة سنة 1879، جنب كاهن لبناني من أتباع المذهب الملكاني يدعى بطرس الشامي[32]. كان إصرار المسكين بزمام البعثات التبشيرية على تعلّم العربية بناءً على يقين أن ما يقدّم بالفرنسية يبقى دخيلاً على المخيال الثقافي للأهالي، في حين يكون عرضه بالعربية والعامية أوباللّهجات الأمازيغية مدعاةً للقبول. وضمن هذا السياق أنشأ لافيجري «السيمينار العربي» لتكوين مبشّرين في الجزائر. وقد كان ذلك جلياً منذ أن بعث معهد «الشبّان الزنوج» Jeunes Nègres بمالطا، المتخصّص في تكوين السود لغرض التبشير في أواسط إفريقيا.

وقد اشترط لافيجري على الآباء البيض أن «يكونوا عرباً بين الأفارقة»، بحسب قوله: «Se faire arabe avec les Africains». واشترط ألاّ يرسم قسّاً ما لم يتقن العربية بشكل جيد، وما لم يعبّر بها بطلاقة. ثم في مرحلة لاحقة، انصبّ اهتمامُ الكنيسة على الأمازيغية، لما منّت به النفسَ من فصل الأمازيغ عن العرب، في مواكبة لسياسة «الظهير البربري» التي اتبعتها فرنسا. وقد كرّس ذلك التوجه وايناشتر Weinachter (1926 1934م)من رجالات الكنيسة في الجزائر، حيث ألح على تعلّم الأمازيغية ونظّم دورات تعليم أثناء عطل 1930م، كما أقام درساً منتظماً في منطقة بونوح، وسعى في إرساء مركز لتدريس اللغة والعادات للمبشرين بتيزي وزو، مع دراسة العربية والإسلام.

---

30. Federico Cresti, *Iniziativa coloniale e conflitto religioso in Algeria 1830-1839*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 82.

31. Marco Impagliazzo, *Duval D'Algeria, Una chiesa tra Europa e mondo arabo* (1946-1988) 1994. p. 39.

32. Joseph Cuoq, p. b., *Lavigerie, les pères blancs et les musulmans Maghrébins*, Société des missionnaires d'afrique, Rome 1986, p. 41.

كانت التوصيات المتكرّرة، التي ينقلها العارفون بالتبشير في الجزائر، أن الأنجلة لشعب ما لن يتيسر لها النجاحُ إلا عبر لغته، ولن تكفي فيها بشاشةُ المبشّر. ورغم ذلك لم يبذل المبشّرون الأوائل، ممن عملوا في منطقة القبائل بالجزائر، طيلة سنين عدة، سعياً جاداً لتعلم لغات الأهالي، لعامل نفسي متمثّل في الاحتقار والتعالي، الذي لم يستطع حتى رجلُ الدين التخلّصَ منه.

ولكن الكنيسة، للحاجة الماسة للغات المحلّية، دشّنت لاحقاً في المغرب الأقصى تجربةً مستجدة. انطلق فيها توظيف اللغة والحضارة العربية عبر الاستعانة بألسن أبنائها. فقد لعب النشاطُ الصحفي المشرقي، الذي تولاّه بعض المسيحيين العرب، دوراً فاعلاً في تجسير الهوة بين الكنيسة الغربية الغازية والمجتمع المغربي. من بين هؤلاء النشطين في الميدان الصحفي نجد عيسى فرج وسليم القصباني من صحيفة **المغرب**، 1889؛ ووديع كرم من صحيفة **السعادة**، بدءً من 1906؛ والأخوان المارونيان أرثور وفرج الله نمور من **لسان المغرب** 1907-1909.

ب . لافيجري بين حماس التبشير وعراقيله

حين حلّت الكنيسة الغربية بشمال إفريقيا كانت مسكونة بوهْم مستحكم. يصف فيدريكوكريستي ذلك بقوله: لم يكن المبشّر ينظر للدين الإسلامي كبنية عقدية متكاملة تحتضنها حاضنة اجتماعية، بل كحشدٍ متداخل من الأوهام والأكاذيب، سيذوب كالثلج أمام الشمس، أمام نور المسيحية الساطع. ويمكن القول دون وجل، إن رجال الدين لم تكن لهم أية معرفة بالدين الإسلامي، ولم تكن لهم الكفاءة لخوض أية مجادلة بشأنه[33]. ولكن كانت تجارب الآباء في مناطق أخرى دافعاً لاستلهام مناهج، لم تكن تتوفر لها الدعامات الموضوعية والقدرات اللازمة للسيطرة على فضاء مزمَع اختراقه وقلبه. وكان الهدف، الذي يحدوالجميع، هومشروع الكنيسة الواسع المتمثل في بعث كنيسة إفريقية، مقدّرين أنه لن يتيسر بلوغ «تونس المسيحية» و«المغرب المسيحي» إلا عن طريق بوابة المشروع الاستعماري «الجزائر الفرنسية»، الذي سيفرز طبيعياً «الجزائر المسيحية»، وتزاحمت التنظيرات للعملية

33. Federico Cresti, *Iniziativa coloniale e conflitto religioso in Algeria 1830-1839*, p. 83.

حينها بدعوى أن الأهالي لن يكونوا فرنسيين حتى يصيروا مسيحيين.

كان المخطّط الذي يجول بخاطر المبشّرين يتمثل في خلق قرى عربية وأمازيغية مسيحية مغلقة. فالجزائر، في منظور الكنيسة، هي البوّابة الرئيسية لمسحنة مئتي مليون إفريقي[34]. ومع وصول مكلّف الكنيسة الأساسي، الكردينال شارل لافيجري (1825-1892م)، الجزائر العاصمة في 15 مايو1867، وقد مرّت على الجزائر حينها سبعٌ وثلاثون سنة من الاستعمار الفرنسي، لخّص مشروعه في قوله: «تكون المبادرة مع المبشّرين، لكن المهمة الثابتة والدائمة يتولاها الأهالي الأفارقةُ بأنفسهم، ممن سيصيرون مسيحيين ومبشّرين»[35]. كان الرجل في البداية حذراً من ردود فعل السلطات الفرنسية، التي نظرت لعمليات التمسيح بعين الريبة، لما تشكّله من تهديد للأمن العام، من شأنه أن يولّد حزازات بين الديانات المتواجدة، خصوصاً وأن تجارب الأسقفيْن السابقين اللذين سبقَا لافيجري، دوبيش وبافي، كانت ماثلةً أمام أعين السلطات الفرنسية.

توفّرت للافيجري بعض الدراية والإلمام بشؤون العرب والمسلمين، على إثر إقامته السابقة بالمشرق طيلة الفترة الممتدة بين 1855 و1862م، تولى فيها مهمة «أنشطة مدارس الشرق»، التي تطلّعت لإعادة مسيحيي المشرق إلى حاضنة كنيسة روما، بعد تراجع التأثير الروسي الأرثوذكسي هناك، وفتور سلطان الإمبراطورية العثمانية. كما عاد لاحقاً لتولي مهمة رعاية كنيسة سانتا آنّا بالقدس. كان قرار لافيجري لأعوانه هوالإيحاء للمسلمين، في شمال إفريقيا، بالإحساس بالتواضع، والتشبّه بهم بغرض جلبهم إلى يسوع المسيح. دعا معاونيه إلى أنه ما أن تتوفّر لهم الفرصة المناسبة لاختراق قبيلة ما، حتى يقلّدوا ما أمكن عوائدهم في الملبس والمأكل، ونهاهم عن التعرض لمسائل الدين والسعي للفوز بقلوب الناس وثقتهم. فضلاً عن تعليماته للمبشرين بتقليد الأهالي في ارتداء الشاشية والبرنس وأكل الكسكسي، وتقليد عوائد العرب والأمازيغ الضاربة في القدم، حضّهم على استعمال المسبحة أمام الأهالي، تشبّهاً بالمسلمين، حتى يتوهّم الناس تقواهم، وهي الدعوة التي

34. René Xavier Lamey, M. Afr., *Le cardinal Lavigerie : Choix d'articles*, édité par l'equipe historique, Archives missionari d'Africa, Rome 1990, p. 39.

35. Valentino Salvoldi, *Charles Lavigerie uomo universale profeta della missione*, Editrice Elle DICI, Torino 1991, p. 10.

سيعدّها أتباعه المراجعون لنهجه من»التوصيات الفلكلورية»[36].

كان لافيجري حذراً في تعامله مع الحكومة الاستعمارية، حتى لا يثير ثائرتها. ففي بداية نزوله بالجزائر، اصطدم حماسُه التبشيري بسياسة فرنسا التي يتولاها الماريشال ماكماهون. إذ كانت تربط الكرسي الرسولي بفرنسا معاهدةٌ، بشأن الجزائر، تنظّم سيرَ أنشطة الكنيسة، التي تتلخّص في أن مهمّة الكنيسة تقتصر على مساعدة الكاثوليك فحسب. وقد مكّن حزم الرجل نقلَ الخلاف القديم بين الكنيسة والدولة من إطار ضيق إلى إطار أوسع، ربطه بفلسفة الاستعمار الفرنسي. ولن تعرف تلك العلاقة انبسَاطَها إلاّ لاحقاً، على إثر اتفاقات لافيجري مع قادة الجيش الفرنسي في الجزائر، في ما يعرف في الأدبيات التاريخية بجلسة «على نخب الجزائر»*Toast d'Alger* في 18 نوفمبر 1890، كمقترح مصالحة وتحالف دائمين بين الكنيسة وفرنسا[37].

وصادف في السنة التي حلّ فيها لافيجري بالجزائر 1867م، أن تفشّى وباء الكوليرا بين الأهالي واجتاحت البلاد مجاعة، خلّفت عدة ضحايا. تحوّلت الكارثة إلى فرصة سانحة للافيجري وأعوانه لافتكاك تصريح من نابوليون الثالث، يسمح لهم بـ« ممارسة الإحسان»[38]، بدعوى مساعدة المشرّدين والمعوزين من الأطفال واحتضانهم في مياتم ترعاها الكنيسة.

بحسب المعاهدة التي تنظّم علاقة الكنيسة بفرنسا، والتي تتلخّص في برامج Congregazione di Propaganda كانت الأنشطة محدودة، إضافة إلى أن التطبيق الواقعي لم يكن مراعى. ففي رسالة مؤرّخة في 13 جوان 1832، أرسلها المونسنيور كاستراكاني، السكرتير العام للكونغرغاسيون، إلى سكرتير الدولة الكردينال برنتّي، بعد سنتين من السيطرة على الجزائر العاصمة، جاء فيها: «أرست البروباغاندا بالجزائر العاصمة بعثةً تبشيريةً، يتابع بإذنها المبشرون العملَ الروحي بين العساكر والمعمّرين الفرنسيين، ولكن بناءً على مهامهم الأساسية، عليهم الانشغال بقلب البدو، وفسح الطريق إلى إيمان المسيح للدخول من جديد في أوساط إفريقيا»[39].

---

36. Joseph Cuoq, p. b., Lavigerie, *les pères blancs et les musulmans maghrébins*, p. 40.

37. بشأن تحالف الكنيسة والدولة راجع بحث : عبدالجليل التميمي: التفكير الديني التبشيري لدى عدد من المسؤولين الفرنسيين في الجزائر في القرن التاسع عشر، المجلة التاريخية المغربية، عدد 1، تونس، 1974.

38. René Xavier Lamey, M. Afr., *Le cardinal Lavigerie : Choix d'articles*, p. 39.

39. Federico Cresti, *Iniziativa coloniale e conflitto religioso in Algeria 1830-1839*, p. 83.

تلك العوائق الإدارية جعلت لافيجري في البداية يَحجُم عن تعميد الأطفال الذين يرعونهم من ضحايا المجاعة والوباء، باستثناء من يتهدّدهم خطر الموت. ولكن ذلك المنع في الجزائر كان مسموحاً بالتخلّص من تبعاته في أوروبا، لذلك تم تعميد عبدالقادر بن محمّد وأحمد بن عائشة في جانفي 1870م، من طرف الكردينال بونابرت بروما، ولم يعمَّد ثالث رُحّل معهما خشية من عشيرته، لأنّ والدته كانت لا تزال على قيد الحياة[40].

كانت المجموعة الجزائرية الأولى التي حاولت الكنيسة تربيتها برعاية لافيجري، تتركّب من 34 يتيماً، تم انتقاؤهم بعناية اختبرت فيها قدراتهم الذهنية. وقد تطوّر ذلك العدد سنة 1874 إلى 62 فرداً، حيث استمرّ تعليمهم قرابة خمس سنوات من 1869 إلى 1874م. ثم في مرحلة لاحقة قرّرت الكنيسة ترحيلهم إلى فرنسا لإطلاعهم على المجتمع المسيحي الحقيقي، وهناك جرى تعميدهم. وقد عانى أفراد مجموعة التجربة الأولى من الغربة، جراء الاجتثاث من واقعهم، فعبر جمع منهم عن رغبة في العودة للجزائر. وكانت ذلك الحدث فشلا مبكّرا للكنيسة[41].

غير أن مراعاة تعاليم الحيطة والحذر الصادرة من الأسقفية العليا، لم يكن بالانضباط الكافي في كافة الدور التربوية، سواء في «Maison ـ Carrée» أوفي «السيمينار العربي الصغير» بسان أوجان، المنتشرة في المناطق الجزائرية. وفتح باب التعميد على مصراعيه لاحقاً، إذ جرى تعميدُ العشرات بمرسيليا ممن احتضنتهم مؤسسة سان بيار أوليان، بعد وصولهم. وحدث في 26 جانفي 1872 أن عُمّد 24 منهم بيدي رئيس أساقفة الجزائر. وبعد أشهر من ذلك، في الثاني من جويلية / يوليوز، ترأس أسقف كاتدرائية شمال إفريقيا الزّواجان الأوّلان بين هؤلاء الأيتام[42].

كما تم تعميد ثلاثة شبّان من منطقة القبائل في روما، وجرت المراسم في كنف السرية بكنيسة سان نيكولا دي لوران، في 24 مايو1888. ثم عرضوا في اليوم الموالي على البابا ليون الثالث عشر، يتقدّمهم لافيجري، بصفة العملية إحياءً لكنيسة شمال إفريقيا. وكان ذلك بمناسبة اليوبيل. من هؤلاء المسمى مهند عكلي واثنان آخران، وبعد إعادتهم

40. Joseph Cuoq, *Lavigerie, les pères blancs et les musulmans maghrébins*, p. 52.

41. Ibid., pp. 24–25.

42. Ibid., p. 52.

للجزائر حرصت الكنيسة على تزويج المتنصّرين، بنية التكاثر. كما جرت مراسم زواج مسَّحين جدد آخرين خلال شهر ديسمبر 1888. فكانت بذلك أولى الزيجات المسيحية بمنطقة أوداهيا التي انطلقت فيها البعثة التبشرية سنة 1873[43].

يذكر جوزيف كوك أن عدد المعمّدين الأوائل في تلك الفترة بلغ مئتي صبي وصبية، من جملة ألف، كانت ترعاهم الكنيسة. وقد تم انتقاء 12 منهم أرسلوا إلى السيمينار الرسولي سان أوجان، قرب الجزائر، على أمل رعايتهم حتى يكونوا كهنة أوأطباء[44].

وتواصل إصرارُ الكنيسة لصنع نخبة كهنوتية جزائرية مسيحية، فكان من بواكير إنتاجها «بن ميرة» الذي صار يسمى برتوليمي بن ميرة، الذي قُدّم للبابا بيوالتاسع يوم 6 ماي 1885، بمناسبة عيد الصعود، وقد توفي في 12 ماي 1931. كما نجد آخر، يُسمى ميشال العربي، ترقّى إلى رتبة دينية للقيام بمهمة التبشير، توفي في أوّل أكتوبر 1911م، وثالثا لقّب بروش الصغير، توفي في 2 فيفري 1909، فضلا عن تراجع آخرين في مسيرة التكوين الديني[45].

ولم تكن النتائج مرضية رغم تلك المساعي الحثيثة. فقد كتب الراهب ديباش Dupêche، بعد اشتغال خمسين مبشّراً، من سنة 1873 إلى سنة 1892، أن حصيلة المعمَّدين كانت قليلة. والحقيقة أن لافيجري أدرك صعوبة عمله منذ البداية، فقدّر أن العمل التبشيري التمهيدي سيمتد على مئة سنة، حتى يتيسر التحوّل إلى المسيحية.

ج . مشروع القرى المسيحية

مثّل التحول إلى مشروع «القرى المسيحية» التي تدعمها المشافي نقلةً في العمل التبشيري. فما كان إنشاء النقاط الصحيّة في حد ذاتها يهدف إلى مساعدة الأهالي، بل توسل بها المبشرون لبلوغ مطامعهم. وكانت التوصية للعاملين هي ألا يعرضوا أنفسهم بصفتهم أطبّاء، بل رجالَ الربّ في خدمة المعوزين.

فبعد نجاح الكنيسة في خلق نواة مسيحية من الأهالي، كان التفكير في خطوة

43. Joseph Cuoq, Lavigerie, les pères blancs et les musulmans maghrebains, pp. 57–59.
44. Ibid., p. 52.
45. Ibid., p. 53.

لاحقة، عبر إنشاء قرى محمية تعيش داخلها الزيجات الجديدة وتشتغل فيها، بغرض «رعاية القطيع الناشئ». وجرى تفادي دمجهم مع الأوروبيين، نظراً للاحتقار الذي يكنّونه هؤلاء للأهالي. وقد اقتنى لافيجري سنة 1869 في سهول منطقة الشلف بالجزائر، على بعد 120 كلم من العاصمة، أراضيَ فلاحية للغرض ذاته. وفي 1872 حلّت مجموعة من المبشرين والمبشرات بـ«عطّاف» لتشييد قرية «سان شبريانو»، وشرعوا في تسليم الزيجات المنصّرة من الأهالي مساكن متواضعة وأراضي لزراعتها، ثم توالت التجربة في عدة مناطق في «ملجأ القبائل» وفي «تعاونية منقلات». لكن تلك التجارب بقيت محصورة ولم تتطوّر حسب المرجو، مما أجبر الكردينال لافيجري على استبدال استراتيجيته بعد فشله في إنشاء قرى الأطفال العربية المسيحية، معتبراً الإحسان واللّطف والإخلاص والعدالة، الخصالَ التي فرضتها العقيدة المسيحية، وهي وحدها الكفيلة بإنجاز الأعمال التي فرضت بادئ الأمر[46].

د . مستقبل الكنيسة رهين الإكليروس الأهلي

حين استتبّ الأمر لفرنسا بإرساء نظام الحماية في تونس والمغرب، اللتين ألحقتا بالجزائر السائرة في طريق الفرنسة، احتدّت رغبة الكنيسة في تطوير وخلق مسيحية محلية يتولى شأنها الأهالي. وللتسريع بهذا الإنجاز، استلزم الأمرُ تكوينَ نخبة تمر عبر المؤسسة التعليمية الفرنسية والكنسية، تتشرّب خلالها دونية الهُوية الذاتية والإيمان والتماهي مع فرنسا، حضارةً وديناً. وقد انشغل المقيم العام الفرنسي في المغرب الماريشال ليوطي Lyautey بهذا البرنامج على أمَل تولية هؤلاء شأن البلاد بعد رحيل المستعمر. كان المسمّى جون محمّد عبد الجليل (من مواليد فاس 1903-1979م): أبرز تلك الوجوه. ومع ذلك ظل العدد قليلا.

عادة ما فسّر رجالاتُ الكنيسة ندرةَ تنصّر المسلمين المغاربة بصرامة ضغط المؤسسة التشريعية الإسلامية. والواقع أن الأمر بعيدٌ عن أي ضغط مؤسسي. ففي الحالات القليلة، التي نكص فيها مسلمون وبدّلوا دينهم، كانت العملية ناتجةً أساساً عن انهزام حضاري هزّ البنية النفسية لدى من أطلّوا على الغرب أوالتحقوا

46. د. عبد الجليل التميمي، دور المبشرين في نشر المسيحية بتونس 1830-1890، ص: 137.

به، في ظلّ واقع حضاري يرزح تحت التخلّف الشامل، تقابله هيمنة للمستعمر على الأفق التصوّري والمعرفي. وربما كانت حالة المسمى جون محمّد عبد الجليل، الفتى المغربي الذي تعمّد، سنة 1928، وهوفي سن الرابعة والعشرين، من الحالات المثقلة بالدلالة، التي تتفسّر ضمن أدوات التحليل النفسي والسوسيولوجي، بعيداً عن تعليلات الاهتداء الغيبي التي روّجها الكهنة بشأنه. لسنا بصدد عرض السيرة الذاتية للرجل، بل في معرض حديثنا عن مساعي الكنيسة لخلق إكليروس أهلي[47]. فلا يخفى أن تنصّر ذلك الشاب قد أجّج حماساً بين أصحاب مجلّة *Le Maroc catholique*، التي باتت تدعولهجران «التبشير الصامت» وبدء «التبشير الناطق».

نظرا لأسبقية التجربة الجزائرية الكنسية في محيطها المغاربي، طرحت مسألة خلق إكليروس من الأهالي منذ 1915 ـ 1918، غير أن الناكصين الجدد لم يكن بينهم من سيم كاهناً، بل ترقّوا إلى رتبة معلّمين أومرشدين، ولم يتيسر سوى لاحقا مع 1950 و1960، ضمن ظروف مغايرة، أن صار بعض الشبان من منطقة القبائل كهنة[48].

ولكن يبدوأن الكنيسة لم تحرز نجاحاً لافتاً في إنشاء إكليروس محلّي، رغم ما بذلته من جهود هائلة، سواء في تلهفها على تعميد الأهالي أوعبر إنشاء القرى المسيحية المغلقة. وقد أقرّ عديد رجالات الكنيسة أن تلك الأنشطة الكنسية كان أثرها سطحياً، ولم تتعدّ الظاهر الاجتماعي. وهوما جعل بعض الآباء يعارضون مواصلة ذلك النهج المتلهّف، والعمل على خوض غمار تجربة أكثر نفاذاً وأثراً، يعوّل فيها على العمل الفكري والثقافي.

جرى سنة 1926، تحت تأثير الأب مَرْشال (1875 ـ 1957)، سعيٌ لإرساء معهد للدراسات التبشيرية، يمدّ حملة التنصير في شمال إفريقيا بالأدوات اللازمة. ويُلزَم فيه المبشّرون الشبانُ بمداومة أطول لدراسة الدين والعادات الإسلامية وعلوم الشريعة وأخلاق الشعب. وهوما سيكون بالفعل شهادة ميلاد معهد «إبْلاَ» *IBLA* المتواجد حتى الآن بتونس العاصمة، بمنطقة جامع الهواء. كان الكاهن مرْشال من أوائل الذين سعوْا في ترجمة

47. احتفى الأب الأبيض موريس بورمانس أيما احتفاء بمحمّد عبدالجليل، بغرض تقديمه نموذجا للانقلاب الديني في بلدان المغرب، يمكن الاطلاع على كتابه:
Maurice Borrmans (a cura), *Jean Mohammed Abd el Jalil, Testimone del corano e del vangelo*, Jaca Book, Milano 2006.

48. Joseph Cuoq, p. b., *Lavigerie, les pères blancs et les musulmans Maghrébins*, p. 76.

بعض أسفار الإنجيل إلى العربية الدارجة، أثناء إقامته بالمزاب بالجنوب الجزائري، مستعيناً بمزابيٍّ أعمى في عمله. وكان من أبرز تعاليمه الإلحاحُ على تحويل الوسط الإسلامي إلى مجتمع مسيحي بدل السعي إلى تعميد أنفار. وقد شرح أطروحته تلك في كتابه: **الحضور الخفي للكنيسة** *Invisibile présence de l'église*، المنشور بالجزائر سنة 1950. حاول الرجل توظيفَ آليات علم الاجتماع وعلم النفس، للإجابة عن أسئلة محورية مثل: لماذا لا ينقلب المسلمون إلى المسيحية؟ وكيف السبيل لاختراق المسلمين الذين يبدون غير قابلين للاختراق؟ في محاولة لتفكيك تحصّن المسلم وراء ترانسندتاليا الإسلام، خلُصَ الرجل إلى أن السبيل إلى ذلك ليس عبر متحوّلين إلى المسيحية بل بخلق أشباه مسلمين.

إذ كان الكاهن مرْشال ينظر إلى التعليم بصفته الفرصة السانحة لغرس بشارة الإنجيل، سواء عبر دروس الأخلاق المباشرة، أوعبر تكوين ملَكة الحكم والتربية بصفة غير مباشرة. وضمن ذلك السياق، وَضعتْ مؤلّفات تراعي العقلية الجزائرية، مثل مؤلّف الأب لويس فيدال **الأخلاق الفاعلة لتربية الأطفال الأهليين في المدارس والمؤسسات التكوينية**، المنشور سنة 1926 في 170 صفحة، بالأمازيغية المحكية وبالفرنسية في التبّاس.

هـ . الاستعمار في القراءة السياسية للكنيسة

شهدت الكنيسة، مع احتلال الجزائر سنة 1830م، إحداثيات لا عهد للعقلية الكاثوليكية بها، كما شهد اللاهوت مفاجأة رؤيوية تجاوزت قدراته وإمكانياته. من ثم لم يكن بد من أن يتعامل المبشّر مع الواقع المستجد في البداية بخبرة محدودة وأفق ضيق، تسنده أوهام عن دين محمّد مفادها أنه دين سيذوب كالثلج أمام نور المسيحية الساطع. ويعود الأمر، بالأساس، لافتقاد الفكر الكنسي لاهوت الأديان الذي يؤهل للتعامل مع الديانات الأخرى والحضارات المغايرة. ولم تفرز حصيلة قرون من التحوّلات اللاهوتية ما يشبه «مؤسّسة أهل الذمة» لدى المقابل الإسلامي. لقد كان اللاهوت الكنسي لاهوتاً اتّباعياً للسلطات الزمنية، وهوما عطّل فيه قدرات صياغة نظرية لمؤسّسة تتعامل مع الآخر، وتدعمها مستندات نصية وتجارب واقعية. فعندما بدت طروحات التعامل مع الآخر تُثار، مع مطلع القرن العشرين، في الأوساط اللاهوتية، كانت الثقافة الكاثوليكية، بين عشرينيات

وثلاثينيات القرن الماضي، تجاري التوسع الاستعماري الأوروبي وتضفي مشروعية على التدخل العسكري للبلدان الأوروبية، في فضاءات عُدَّت متدنّية حضاريا[49].

و . زعزعة الثورة للاّهوت

بعد قرن من التبشير في الغرب الإسلامي، كانت حصيلة الكنيسة مخيّبة ولم تبلغ الآمال المرجوّة. فما إن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، وبدت تلوح في الأفق سياسةٌ دوليةٌ مستجدّة، أساسُها حقُّ الشعوب في تقرير مصيرها، حتى دبّ وهَنٌ في تحفزّات الكنيسة وحدث تراجعٌ في دعمها اللامشروط للسياسة الفرنسية.

ففي المغرب الأقصى مثلا، مع تسمية المونسنيور لويس أميدي لوفافر نائبا رسوليا في الرباط، في العاشر من أبريل 1947م، غيرت الكنيسة وجْهها من الغازي إلى المحاور، لتخوض مغامرة جديدة، اضطرت حينها النشرة الشهرية بعنوان «المغرب الكاثوليكي»، لسان الكنيسة، للتوقّف في ديسمبر 1948، وتفسح المجال لنشاط مستجدّ. واختتم هذا المسار التحولي بنشر رسالة رسولية للمونسنيور لوفافر، في 15 فيفري 1952، بعنوان: «متطلّبات الحضور المسيحي في المغرب» تضمّنت نداء للكاثوليك بمراجعة تعاملهم مع المجتمع المغربي، ليكون في جومن الوئام والعدل[50].

وفي الجزائر، بات الحديثُ في الأوساط الكنسية عن الظلم والتمييز الذي يعاني منه الأهالي، رغم تواصل إدانة كل عمل ثوري يستهدف تحرير الشعوب المستعمَرة. فأثناء اندلاع ثورة نوفمبر، سنة 1954، التي رمت لتحرير الجزائر، كانت الصحافة الكاثوليكية، منها «الحضارة الكاثوليكية» *La civiltà Cattolica*، تصف العمليات العسكرية لجبهة التحرير الوطني بـ«الفتنة» و«الإرهاب»[51].

ولكن هرم القيادة في الكنيسة الكاثوليكية كان، في العموم، حذراً من إعلان مواقف سياسية من حرب التحرير. فقد كان البابا مشغولاً بتطورات الكنيسة، دون صياغة مباشرة ورسمية لموقف يخص موضوع الاستعمار. فكل ما كان يشغل الكنيسةَ بالأساس هوحرصها

49. Daniele Menozzi, *Chiesa Pace e guerra nel Novecento,* Il Mulino, Bologna 2008, p. 233.

50. Jamaâ Baïda Vincent Feroldi, *Présence chrétienne au Maroc XIXéme XX ème siècles*, pp. 109-110.

51. Daniele Menozzi, *Chiesa Pace e guerra nel Novecento*, p. 239.

للحفاظ على ما يمكن الحفاظ عليه. وذلك ما كان مقدّماً على المصلحة الفرنسية المنادية بالجزائر فرنسية أو الأطراف الجزائرية المنادية بالجزائر حرّة. لكن تعويل الكنيسة، في ظل تلك الأوضاع المضطربة، على الاستعمار كان أشدّ، لما بينهما من وشائج، رغم العداء العلماني المستحكم بينهما. فقد صرّح ممثّل البابا في الجزائر ليون إيتيان دوفال، رئيس الأساقفة منذ 1954، وهو الذي تولى قيادة أسقفية قسنطينة وعنّابة مدة تسع سنوات، بأن الكنيسة مدعوة لطاعة السلطات العامة التي تلجأ إلى القوة حفاظاً على الأمن. وقد كان يردّد باستمرار إدانته للإرهاب العربي.

لقد طرحت داخل الأوساط الكاثوليكية مسألة مشروعية الثورة ضد القوى الاستعمارية. وقد عبّرت «اللجنة اللاهوتية بليون»، منذ جوان 1955، عن ذلك الانشقاق، حيث خصّصت ملفّا بعنوان «ملاحظات عقدية بشأن مسألة شمال إفريقيا»[52]، جرى التطرّق فيه بالمقارنة بين حالتي الجزائر وإيرلندا، الخاضعة للنفوذ الإنجليزي.

ورغم ذلك، بقيت بعض الأجنحة الكاثوليكية المتطرّفة، مثل منظمة La cité catholique، ترى أن فرنسا موكّلةٌ من العناية الربانية لرعاية الحضارة المسيحية، وكانت تعتبر القمع الاستعماري للثورة حرباً عادلة وضرورية. ولم تُخف هذه النزعةُ مواقفَ بعض رجال الدين الإيجابية من الثورة الجزائرية ومن تقرير المصير، مثل مواقف روبار دافيزيي، التابع لـ «بعثة فرنسا التبشيرية»، مما عرضه لتبعات القضاء الفرنسي سنة 1959، بتهمة مساندة جبهة التحرير الوطني.

3. تجربة الكنيسة في الدول المجاورة

مثّلت الجزائر اختباراً طويل المدى للكنيسة في التعامل مع العقلية المغاربية، ولذلك جاءت التجربة في تونس والمغرب أكثر ثباتاً منذ انطلاقتها، بناء على ما تجمّع من خبرة للكنيسة، برغم ما هزّ التجربة من تعثر في ليبيا. ونظراً لوحدة المدرسة التبشيرية، أي الآباء البيض الفرنسيين في تونس والجزائر، والجناح التبشيري الفرنشسكاني الفرنسي في المغرب، تيسّر التنسيق بين المدرستين ضمن الوحدة الثقافية واللسانية الرابطة بينهما. فقد تواجدت بالمغرب منذ 1630م «بعثة رسولية» تابعة للفاتيكان مقرّها طنجة، وأعيد تنظيمها

52. نشر في:
La Documentation catholique, 37, 52, 1955, cc. 1191-1210.

سنة 1859م لتتولى أمرها رهبانية «إخوة إسبانيا الصغار» Frères mineurs d'Espagne على إثر احتلال تطوان من طرف القوات الإسبانية. وهوما جعل الهيمنة للفرنشيسكان الإسبان تستمرّ حتى تاريخ فرض الحماية الفرنسية على التراب المغربي سنة 1912، ثم تولى الجناح الفرنسي الفرنشسكاني المهمة لاحقاً. فبعد أن تجاوزت الكنيسة في المغرب الثنائيةَ التبشيريةَ، الموزّعة بين الفرنشسكان الإسبان والفرنسيين، تمّ تحقيق إنجازات متقدّمة في العمل التبشيري على المستوى المغاربي.

في حين نجد الكنيسة في ليبيا تنكمش، برغم اتصالها المباشر والقريب بحاضرة الفاتيكان، وتبقى «كنيسة عسكر»، تتابع حشود الجيوش ولا تتجرأ على الدخول في المجتمع. إذ أن الاستعمار الإيطالي في ليبيا كان يفتقر لبنية ثقافية تدعمه، رغم ما كان يدفع أهلَه من تطلّعات وحوافز استعمارية.

أ . ليبيا:

صارت ليبيا مبكّراً محمية دينية مسيحية تتْبع فرنسا، منذ إرساء معاهدة مع الإمبراطورية العثمانية 1740م، التي خوّلت لفرنسا رعاية كاثوليك البلاد العربية وصيّرت شأنهم شأناً فرنسياً. وبحكم هذه المعاهدة، أصبحت الجماعة الفرنشسكانية، المتواجدة بتريبوليتانيا منذ 1641م، تعيش في ظل حماية الدولة الفرنسية، رغم ميولاتها الثقافية الإيطالية. ولكن مع تأسيس تنظيم «الأباء البيض»، الفرنسي الثقافة واللغة والمنبت، بدأ التطلّع للاستحواذ على الفضاء الليبي، ولم تتوقف تلك المطامع إلا باحتلال ليبيا من طرف إيطاليا، واهتداء المبشّرين الإيطاليين التام إلى ضرورة مزاوجة الثقافة الاستعمارية مع تعاليم الإنجيل[53].

ورغم أن ليبيا شهدت تعيين أسقفها الفرنشسكاني الأول، لودفيكوأنتومَلّي، بطرابلس مبكراً، في 3 أكتوبر 1913، إلا أن الهزات التي عرفها الاستعمار الإيطالي نتيجة المقاومة، وجراء الحرب العالمية الأولى والثانية، جعلت الكنيسة لا تخلّف أثراً يذكر، سواء على مستوى الخدمات الاجتماعية بين الأهالي أوعلى مستوى التنصير.

53. Vittorio Ianari, *Chiesa, coloni e Islam: Religione e politica nella Libia italiana*, Società editrice internazionale, Torino 1995, pp. 28-33.

ب . تونس:

تواجدت، منذ القرن السابع عشر، جالية كاثوليكية معتبرة في تونس الحاضرة وفي أغلب المدن الكبرى، انتظمت أنشطتها على إيقاعات جماعة «إخوان المذهب الكاثوليكي» من الايطاليين، المعروفين بالكبوشيين. وقد كانت أنشطة الجماعة داخلية بالأساس، تتوجّه لأبناء الجالية المسيحية المقيمة بتونس. وبقي ذلك النشاط محدوداً حتى سنة 1830م، غير أن احتلال الجزائر مثل منعرجاً حاسما[54].

فما إن استتبّ الأمر لفرنسا في الجزائر، حتى تطلّعت لبسط نفوذها على الأطراف المجاورة. وقد سبقها المبشّرون الغربيون في إرساء أنشطتهم في شتى أنحاء البلاد. فمنهم من كان يدين بالولاء لفرنسا، ومنهم من كانت صلته بروما أوثق. وأول ما سعى إليه قنصل فرنسا في تونس حينها ـ ماتيودي ليسبس ـ، مستغلاّ شعور الفزع الذي استولى على الباي حسين وحاشيته حين بلغه خبرُ سقوط الجزائر، أنْ فرض عليه في 8 أوت 1830م معاهدةً، نصّ فصلٌ منها على التنازل الأبدي لفائدة فرنسا عن ربوة في منطقة بـيرصة، قصد إنشاء معبد، تخليداً لذكرى ملك فرنسا لويس التاسع ، سانْ لوِي، الهالك في ذلك الموضع سنة 1270م[55].

لذلك عرفت حركةُ نشر المسيحية بتونس في عهد حكم أحمد باشا باي تغافلاً من جانبه، ورعاية من طرف جوزاف رافووزير الخارجية التونسية أنذاك، ومن مترجم الباي الرسمي بوڤور ومن إلياس مطلى كذلك، في عهد محمد الصادق باشا[56].

ويعتبر الكاهن فرانسوا بورغاد (1866ـ180م) من أنشط المبشّرين الذين حلّوا بالبلاد. فقد نزل بتونس سنة 1840م يرافق راهبات «أخوات الصفاء» إثر نشوب خلاف مع أسقف الجزائر. فرانسوا بورغاد هومؤسّس معهد سان لويس، ومن أشهر مؤلّفاته ثلاثيته الموجهة لتنصير التونسيين: **مسامرات قرطاج** *Soirées de Carthage*، وقد ترجمه إلى العربية بمعية سليمان الحرايري، أحد خرّيجي معهد سان لويس، ومفتاح القرآن *La*

54. عبد المجيد الشرفي: الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر: بورغاد ولافيجري، حوليات الجامعة التونسية، العدد: 8، تونس، 1971، ص: 132.

55. عبد المجيد الشرفي: المصدر نفسه، ص: 133.

56. د. عبد الجليل التميمي، دور المبشّرين في نشر المسيحية بتونس 1830ـ1890، ص: 137.

Passage du Coran à **العبور من القرآن إلى الإنجيل**، وثالثهم *clef du Coran l'Evangile*. فقد حرص الرجل في كتابه الأول على تبسيط لغته، باستعمال مفردات عامية مستعيناً بتونسي، إذ لم يكن غرضه نشر كتابه في أوساط المثقّفين، وإنما تطلّع لتوزيعه في الأوساط الشعبية، مقدّراً أنهم الأوفر حظّاً في تلقّي دعوته. وقد أثار نشاط الرجل ضجيجاً دون أن يخلّف تأثيراً. فهوأوّل أوروبي قلّده باي تونس نيشانَ الافتخار، حتى طلب منه منحه قسّيسيْن، يشرفان على تعليم أبناء البلاط والحاشية بقصره بالمرسى[57]. ويعلّق عبد المجيد الشرفي على أنشطة بورغاد بقوله: ولكن انعدام أصداء «الحملة الصليبية السلمية» بين التونسيين وإن دلّ على حالة هي للموت أقرب منها إلى الحياة فإنه يدلّ أيضا على فشلها. وكان هذا الفشل من العوامل التي دفعت الكاهن بورغاد إلى مغادرة تونس نهائيا سنة 1858م والاستقرار بالعاصمة الفرنسية حيث مات في سن الستين فقيراً منسياً[58].

ولفهم الإيديولوجية المسيحية، التي كانت وراء تطلّعات الكنيسة بإفريقيا الشمالية خلال العصور الحديثة، وخاصة بعد احتلال الجزائر، الذي مثل تحوّلاً عميقاً لسياسة الكنيسة تجاه الدول المغاربية المجاورة، تونس والمغرب بالأساس، ينبغي ربط هذه الإيديولوجية بالسياسة الاستعمارية. فقد كان الساسة ورجال الدين يمنون الأنفس باستئصال الطابع الإسلامي لهذه الشعوب، خدمة للمسيحية ولفرنسا.

وعلى إثر تطورات العمل المسيحي في الجزائر، تطلّع شارل لافيجري إلى تونس، وهوالذي لعب دوراً أساسياً في التمهيد لنظام الحماية فيها، لما تمثله من رهان لبعث كنيسة قرطاج. وبدخول تونس تحت نظام الحماية، صار الشأن المسيحي من مشمولات الكنيسة الفرنسية، فولّى البابا ليون الثالث عشر لافيجري مهامَّ تونس إضافةً للجزائر. وقد أنشئت للغرض عدّة مدارس وأحدثت عدّة مجلات في عهده ولاحقاً، لعل المتبقية منها إلى اليوم مجلّة *IBLA*، التي أحدثت سنة 1937. فلم يفتأ لافيجري يلحّ على إنشاء المشافي والملاجئ، فضلاً عن تشييد المدارس على طول البلاد وعرضها، بمدن بنزرت وسوسة والمنستير والمهدية وصفاقس وباجة وجربة. وعهد بالتدريس فيها إلى كهنة «إخوان القديس يوسف»، وبلغ به الحدّ إلى الإنفاق من ماله الخاص على هذ المشاريع، كما أنشئ أكبر معهد من طرف «أخوات

57. د. عبد الجليل التميمي، المصدر نفسه، ص: 140.

58. عبد المجيد الشرفي: مصدر سابق، ص: 142.

صهيون» «*Soeurs Sion*» بتونس سنة 1882[59].

ذكر لوي ماشوال، أوّل مدير للتعليم بتونس في عهد الحماية، تواجد أربع وعشرين مدرسة ومعهداً سنة 1881. عشرون منها يشرف عليها رجال الدين المسيحيين، أما الأربع المتبقية، فهي المعهد الصادقي وثلاث مدارس إسرائيلية، عهد بالتدريس فيها إلى معلّمين وأساتذة لائكيين[60].

ولم يغب البروتستانت بدورهم عن المشهد البروتستانت. إذ تشير إحصائياتٌ إلى تواجد 950 عائلة بروتستانية بتونس حتى قبيل الاستقلال، سكن جلّها في المنطقة الواقعة بين تونس العاصمة والكاف والقيروان والوطن القبلي، وأغلبها من أصول سويسرية وفرنسية. وكانت تلك الجالية تتوزّع بين المذهب الأنغليكاني والكنيسة الميتودية، ولم ينحصر نشاط المشرفين بالجالية، بل تشكلت نواتات للتبشير بين الأهالي. فقد انشغل الأنغليكان بالخصوص بتنصير الجالية اليهودية بتونس وسوسة، في حين توجّهت الكنيسة الميتودية إلى المسلمين بالأساس[61].

• نصب لافيجري في مقابل جامع الزّيتونة

ما إن صادقت السلطات الاستعمارية على إقامة تمثال الكردينال لافيجري عام 1925، في باب تونس بالعاصمة، قبالة الجامعِ الأعظم، شاهراً صليبه فوق رؤوس المارة بيده اليمنى، والإنجيل بيده اليسرى، احتفالاً بمئوية ميلاده (15 نوفمبر 1925)، حتى انتظمت مظاهرات حاشدة نادت بتنحية التمثال، شارك فيها طلبة جامع الزيتونة يتقدّمهم المصلح الطّاهر الحداد. وما إن دنت المظاهرات من مقر السفارة الفرنسية حتى هاجمتهم قوات الاحتلال، فوقع منهم جرحى وخلّفوا وراءهم كمّاً كبيراً من الشاشيات والبلاغي والعمائم[62]. كما طالت عدداً آخر من الزواتنة عقوباتٌ مختلفة، توزّعت بين الرّفت من الدراسة والسّجن والنفي.

59. د. عبد الجليل التميمي، دور المبشرين في نشر المسيحية بتونس 1830-1890، ص: 143.

60. د. عبد الجليل التميمي، المصدر نفسه، ص: 143-144.

61. R. Graff, Le protestantisme en Tunisie Données historiques et statistiques, **Les Cahiers de Tunisie**, n°9, Troisième années, Tome 3, Tunis, 1955.

62. أنظر: د. علي الزيدي، الزيتونيون دورهم في الحركة الوطنية التونسية 1904-1945، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس، 2007، ص: 328-329.

• المؤتمر الأفخاريستي

عقد المؤتمر بين 7 و11 ماي من العام 1930م، بمساندة معنوية ومادية من السلطات الاستعمارية. وقد رافقت عقده مظاهرات ندّدت بتصريحات كبار رجال الدين المسيحي المعادية للعرب والمسلمين، ووضع المؤتمر تحت الإشراف السامي لأحمد باي وصدور اسمي الشيخين أحمد بيرم، شيخ الحنفية، ومحمد الطاهر بن عاشور، مفتي المالكية، مع أسماء أخرى ضمن القائمة الشرفية للمؤتمر[63]. ومن ردود الأفعال الشعبية الأخرى على المؤتمر، تولّي الشيخ محمد الخضر حسين توسيع دائرة الاحتجاجات لتشمل مصر، فأصدر مكتب الأخبار التونسية بالقاهرة كتابا بعنوان **ظاهرة مريبة في سياسة الاستعمار الفرنسي ـ الحملة الصليبية التاسعة في المؤتمر الأفخاريستي**.

عُدّ المؤتمر الأفخاريستي المنعقد بقرطاج ملحمة الكنيسة بتونس، غير أن تداعيات المؤتمر، الذي كان يعوّل أن يكون نقطة انطلاق الكنيسة، شكّل نقطة تراجعها، بما خلفه من تنبه لما تتطلّع له الكنيسة، ومن تأجيج للحس الوطني، خصوصا بين طلّاب الزيتونة وأبناء الحركة الوطنية. وكان الأب الأبيض ديمرسمان، مؤسّس معهد الآباء البيض بتونس، من أشدّ المعارضين لخطة المؤتمر وتوْقيته[64]، ليقينه بما سيمدّ به المحتجّين من ذرائع لتأجيج الشعب التونسي ضدّ الكنيسة والمستعمِر[65].

ج . المغرب:

ربطت المغرب بأنجلترا معاهدةُ سنة 1856م ضمن بموجبها للرّعايا والتجار الأنجليز حرّية العبادة وإقامة صلوات الجنائز على موتاهم، وهي من المعاهدات الأولى التي التزم فيها المخزن بضمان حقوق دينية للمسيحيين الأجانب. كما تلتها سنة 1861م معاهدة أخرى عقدت مع الإسبان ضمنت لهم حرية إقامة الشعائر الكاثوليكية فوق أراضي المملكة. لكن

63 . المصدر نفسه، ص: 330ـ331.

64. Michel le long, La rencontre entre l'église catholique et l'Islam en Tunisine de 1930 à 1968, *Comprendre*, bi mensuel, 17ème année, mai 1972, p. 5.

65. تفرّدت تونس بين دول المغرب العربي، بعد الاستقلال، بإرساء معاهدة مع الفاتيكان تنظم الشأن المسيحي. حصل ذلك في جويلية 1964م، عبر ما يعرف بـ«modus vivendi». تضمن المعاهدة حرية التواجد لسبع كنائس، اثنان في تونس، وخمس في مناطق أخرى من الجمهورية، صارت أغلبها في الراهن مزارات للسياح، من جملة 109 كنيسة وبيتا للكهّان سابقا. وقد نصت المعاهدة على إعادة ملكية ما يقارب مئتي عقار للدولة التونسية كان تابعا للكنيسة، اشترط فيها الفاتيكان ألاّ تستعمل مساجد، بل لأغراض ثقافية واجتماعية.

البعثات الفرنشسكانية لم تقنع بدور ديني وإشفائي وثقافي، في التواصل مع المغاربة، بل كانت عنصراً رئيساً في التأثير على سياسة إسبانيا في المغرب[66]. وما ميّز الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا من متابعة وإلمام بالشأن المغربي، هوما أهّلها للعب دور فعّال في التحريض والحث على برنامج «حرب إفريقيا» la Guerra de Africa.

ومع دخول المغرب تحت نظام الحماية الفرنسية في 30 مارس 1912م، قسّمت المملكة إلى ثلاث مناطق: فرنسية وإسبانية وثالثة دولية، وتبعاً لتلك التقسيمات توجّب على الكنيسة التأقلم مع أوضاع النفوذ المستجدّة. وهوما جعل الكرسي الرّسولي بالفاتيكان، سنة 1920م، يعين نائباً أسقفياً بالرباط، المونسنيور ماري لوسيان داني، من بين رجال الدين الفرنسيين، الذي سيخلقُ تنسيقاً وتعاوناً بين رجالات الكنيسة، على مستوى الدول المغاربية، من بينه إنشاء مجلتين بالفرنسية بعنوانين متشابهين: «المغرب الكاثوليكي» و«تونس الكاثوليكية»، في كل من المغرب وتونس خلال 1921م.

• البعثات البروتستانية في المغرب

شهد المغرب حضوراً مبكّراً للبروتستانت يعود إلى 1839 و1847م. لكن نشاطهم بات أكثر تنظيماً وفاعلية بحلول الراعي كريغتون جنسبيرغ، الروسي الأصل والبريطاني الجنسية، بأغادير، حيث ضمّ إلى جانبه فريقاً من المبشّرين المتحمّسين. كان عمل ذلك الإنجيلي موجّهاً بالخصوص نحو الطائفة اليهودية المغربية، التي حقّق بينها بعض النجاحات، مما دفع أعيان الطائفة للرد على الحملة بإصدار تعليمات عرفت بنص «التقانا»[67]، والتشكّي للسلطان مولاي الحسن، الذي أصدر أوامره بإبعاد هؤلاء الإنجيليين عن المغرب، مما أجبر جنسبيرغ على مغادرة البلاد سنة 1879، لتتولى زوجته وبعض المتنصّرين من اليهود مهامه بعده.

وشهد المغرب، خلال 1882م، موجة ثانية من التبشير الإنجيلي بمقدم الراعي ماكنتوش وانطلاق أنشطة تنظيم British and Foreign Bible Society. وماكنتوش هذا هوالذي تولى طبع إنجيل متّى بلندن في طبعة أمازيغية عامية لمنطقة الرّيف سنة 1887، ساعدهم

66. Jamaâ Baïda Vincent Feroldi, *Présence chrétienne au Maroc XIXéme XX ème siècles*, pp. 18_20.

67. أنظر النص الكامل لدى:
Jamaâ Baïda Vincent Feroldi, *Présence chrétienne au Maroc XIXéme XX ème siècles*, p.165.

في عملهم مسيحي عربي مشرقي يدعى عيسى فرج، المحرّر اللاّحق لصحيفة المغرب، سنة 1889 بطنجة.كما تعدّدت الحملات التبشيرية التي استهدفت المسلمين بالخصوص، فقام البروتستانت بتوزيع الأناجيل، بلغت أعداد النسخ الموزعة شهرياً بمراكش وحدها ألف نسخة، وجرت الاستعانة بعشرات المغاربة في التوزيع[68]، كما سعوا لتقديم بعض الخدمات الصحيّة والاجتماعية[69]. ومع سنة 1900م تقاسمت المغرب سبع تنظيمات، ضمّت 81 مبشراً متخصّصاً و17 من المساعدين، تواجدت في 18 محطّة.

استشراف

بعد أن فقدت الكنيسةُ الوافدةُ في الراهن جلّ مواقعها في البلدان المغاربية، على إثر تجربة اتصال امتدّت زهاء القرن ونصف، وجدت نفسها، مع اندحار الاستعمار الفرنسي والإسباني والإيطالي، الذي توارت خلفه وحاولت لاحقاً أن تجهد نفسها للتملّص من تبعاته، مجبرةً على أن تسلك سياسة مغايرة تتلاءم مع حقبة ما بعد الاستعمار. لذلك حثّت الخطى في نزع الثوب القديم واستبداله برداء الحوار، عند معالجة أي موضوع يمس الشأن الكنسي في البلدان المغاربية. ورغم أن المقولة صارت فضفاضة، فإن الكنيسة تعوّل عليها بصفتها أسلوب الاختراق الجديد، المجاري للظرفية التاريخية.

إن الكنيسة تحاول أن تعرض رسالتها في الراهن تحت مبرّر الشهادة الاجتماعية، وتهدف إلى تحويل المجتمعات المغاربية إلى مجتمعات متقبّلة للمسيحية، عبر مواضيع حرية الضمير والمعتقد، وحقوق المرأة، وحقوق الإنسان. فأي مستقبل للكنيسة ضمن هذه الاستراتيجية الحديثة، بعد تجربة مباشرة جرّبت فيها كل حيلة ووسيلة ؟

---

68. Ibid., pp. 28-29.

69. صيغت بعض الأزجال الشعبية معبرة عن امتعاض من ذلك التحدي الديني منها:

شيخ النصارى في صنّارة
شيخ اليهود في سفود
شيخنا في الجنة
وحْنا (ونحن) عليه شهود.

Ibid., p. 30.

الفصل الثالث

سياسةُ الكَنيسة في المغْرب العربي

1. بوادر إستراتيجيا جديدة

تحاول الكنيسة الوافدة، في بلدان المغرب العربي، أن تعرض رسالتها في الوقت الرّاهن تحت مبرّر الشهادة الاجتماعية، رغم أنها لم تحقق في سالف عهدها اختراقاً يذكر، يبرّر ويشرعن حضورها في المنطقة، بفعل التلاحم في نظر المخيال الشعبي إلى الكنيسة والاستعمار. وهوما حدّ من توغّلها في الأوساط الاجتماعية، رغم امتزاج أنشطتها الخيرية والتبشيرية، التي امتدت على ما يناهز القرنين، قبيل الاستعمار وأثناءه.

وتستند الكنيسة في تبرير حضورها على ادعاء، يتلخّص في أن المنطقة تابعة تاريخياً لحيز المسيحية الرومانية. والحقيقة أن شمال إفريقيا لم يتنكّر لماضيه المسيحي. فهوكان معقلاً من معاقل هذا الدين الجليل، حيث حملَ عدة بابوات إلى سدّة البابوية، أمثال فيكتور الأوّل (بابويته ما بين 189 و199م) وجيلاز الأول (بابويته ما بين 492 و496 م)، وقدّم قوافل الشهداء والعلماء. بيد أن ما يجحده القساوسة هوالتطور العقدي، الذي مرت به المنطقة، من الديانات البدائية إلى التوحيد الخالص مع الديانة الإسلامية[70].

لقد فرضت حقبة الاستقلالات على الكنيسة سياسة جديدة، هيمن فيها التعامل مع المغرب العربي ضمن معطيين: أحدهما برغماتي والآخر استراتيجي. يتمثّل الأول في التسليم على مضض بهيمنة الإسلام والطابع العروبي على المنطقة؛ والثاني في مواصلة

70. أنظر دراستنا «فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي»، مجلة دراسات عربية، العدد: 11/12، سبتمبر- أكتوبر 1998، بيروت، ص: 54-69.

نقض تلك البنية الحضارية الموسومة بسمة بالغزو، مما يحوّل الإسلام والبعد العربي إلى دخيلين وطارئين، أملاً في العودة بالمنطقة إلى فترة ما قبل الفتح الإسلامي. هذا الطرح نجده متطوّراً بالأساس مع أسقف الجزائر السابق هنري تيسيي[71].

ولكن تلك السياسة الكنسية الحديثة قابلها نوعٌ من الصحوالتاريخي، عندما عبّر أهالي المغرب العربي عن تعامل واع مع ذاكرتهم الدينية. لعل أبرز تلك المناسبات تنظيمُ الملتقى العالمي للقديس أوغسطين، برعاية المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر[72]، الذي هلّلت له الكنيسة واغتاضت منه. وإن أقررنا بعظمة القديس أوغسطين، فللتاريخ أن الرجل كان اليد اليمنى للإيديولوجيا الرومانية، ومن ألدّ أعداء الكنيسة المحلية الدوناتية الإفريقية.

فالكنيسة الغربية اليوم، الباحثة عن عودة للغرب الإسلامي، تحت مسوّغات تاريخية، تتنكّر للمسيحية الدوناتية، كما تتنكّر للمسيحية التوحيدية الأريوسية، مصنفة إياهما في عداد الهرطقة والبدعة. وتستغل تردّي مبحث تاريخ الأديان ومقارنتها في جامعات المغرب العربي لتطرح مشروعيتها. ولذلك فإن نخب المنطقة ما دامت ما لم تصبح واعية بتراثها الديني، فسيبقى الفضاء الاجتماعي عرضةً للاختراق وسيبقى تراثها منهوباً وموظفاً في أعراض تتعارض مع مصالحها.

إن التوفيق الذي حققته الكنيسة في الفترة الاستعمارية ضئيل. وتمثل ذلك في قضم الوئام الديني في المنطقة، عبر تنشئة بعض الناكصين الذين سبق الحديث عنهم مثل: برتيليمي بن ميرة وميشال العربي وروش الصغير في الجزائر، وجون محمّد عبدالجليل في المغرب، تدعمها سياسة التجنيس الاستعمارية المكثّفة التي اتبعتها فرنسا في تونس، لدفع الناس للتجنّس بالجنسية الفرنسية. وهوما خلّف نفوراً لدى الأهالي من المتجنّسين، فعُزلوا اجتماعياً ودينياً، بلغ حد رفض دفنهم في مقابر المسلمين، باعتبارهم خانوا الوطن وارتدوا عن الدين. حالة عزل هؤلاء اغتنمتها الكنيسة الكاثوليكية لتحتضن أبناءهم تربوياً، وليرحل جلّهم مع جحافل المستعمر، الأمر الذي جعلهم يعيشون حياة مفرْنَسة وتربية مسيحية.

وإن كانت الكنيسة الكاثوليكية في الفترة الاستعمارية اعتمدت التنصير التحتي

71. راجع بالأساس كتابه:
Henri Tessier, *Cristiani in Algeria _ La chiesa della debolezza*.

72. الجزائر ـ عنّابة، من 01 إلى 07 أبريل 2001.

الشعبي، عبر بناء المياتم والمدارس وإنشاء القرى المسيحية المغلقة، كما كان بمنقلات وعطّاف بالجزائر، فإنها تحاول في الحقبة الحديثة احتضان المثقّفين، عبر مجلاتها ودورياتها ومراكز بحوثها ومكتباتها. وهي تستقطب إليها الأساتذة والباحثين والطلاّب، ممن لهم منزع فرنكفوني أوممن لا يعلمون. وتدّعي الكنيسة، بفعل الأوضاع المأزومة التي تعيشها دول المنطقة، أنها معقل الحداثة، المدافع عن حقوق الإنسان وحقوق المرأة والحريات الشخصية. والحال أن الكنيسة، في مقرّها التقليدي في الغرب، تعدّ معقلاً للمحافظة والتناقض مع الحداثة والعقلانية والحرية.

وتوجّه الكنيسة الكاثوليكية، خطابها إلى النخبة المثقّفة الهرِمة، في تونس والجزائر والمغرب، نتيجة لما تلمس لدى هذه النخبة من هوى فرنكفوني دفين هدفها في ذلك تحويل المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات متقبّلة للمسيحية، عبر مسوّغات حقوق الإنسان وحرية الضمير وما شابهها. إن الكنائس الإنجيلية، ونظراً لتدني إلمامها بالواقع المغاربي، الذي تحسبه أرضاً بوراً، وتتخيل أنها ستفلح ذات يوم في زرع بذرة الإنجيل، تندفع نحوالشرائح الدنيا، إغراءً تارةً، وتشكيكاً تارة أخرى.

وفي غمرة خشيتها من حركة الإحياء الإسلامي، تساهلت أنظمة المغرب العربي مع موجات الأنجلة، بفسح المجال للنشاط الكنسي الممزوج بالعمل التربوي والاجتماعي، معبرة عن انفتاحها بطريقة انتهازية. فالكنيسة الكاثوليكية تملك وحدها ما يفوق الألفي عون عاملين في المنطقة، بين أساقفة وقساوسة وشماسين وراهبات، مكلّفين بالخدمة الرسولية[73].

2. الجزائر وتحدّيات الأنجلة

يستدعي الحديث عن التنصّر والتنصير إثارة مواضيع شائكة وفي غاية التّداخل، ذات صلة بالحرّية الدّينية، وبالهويّة الجماعية، وبمشروعية تنافس الأديان الرّمزي والعقدي. ولذلك ينبغي التفريق بين مفهومي التنصير والتنصّر، لأن الأوّل مصطنَع وموجَّه ويخضع لما هومسموح وغير مسموح به، قانونياً وعرفياً؛ والثّاني مختار بقناعة الذّات وإرادتها، ويندرج تحت باب الحرية الدّينية المنصوص عادة عليها قانونياً، ولذلك لابد من التمييز الدّقيق بين

73. أنظر الجدول ص: 128.

الأمرين. والموضوع في التّناول السّائد لا يزال خارج المعالجة الواقعيّة الرّصينة، ومحصوراً داخل مظاهر التوتّر المتنوّعة، المصبوغة بالنّقمة والامتعاض والتنديد والغضب، والبعيدة عن المعالجة العلمية الهادئة.

كيف نشأت موجة التبشير الجديدة في الجزائر؟ وما مدى مشروطيات نجاحها أوفشلها؟ بدءاً، نشير إلى أن عملية التحويل الدّيني في أصلها تتولّد عن تحفّز داخل الذّات المؤمنة عموماً، ترتئي فيها صوابية رؤيتها وتهافت أوبطلان ما لدى غيرها. ولكن بلوغ ذلك القلب المرجولا تكفي فيه القناعةُ النّظريةُ الساكنةُ وحدها لإحداث التحوير المرجوّ، بل عادة ما يصحبها تفعيل قدرات، عملية وعلمية ومعرفية ومصلحية، لبلوغ الهدف. أما عملية التحوّل لدين آخر، فهي تندرج ضمن تطوّرات تعصف بالذّات، تختلف مثيراتها وتتنوّع. ويمكن تحديد خاصيتين أساسيتين لها: التحوّل النّفعي الناتج عن سعي لبلوغ مكسب مادي أومصلحي عبر الارتماء في أحضان دين آخر؛ والتحوّل الناتج عن بحث الفرد عن مسار مستحدَث لمعنى وجوده، مدفوعاً في ذلك بتأزّم ثقافي ـ سياسي ـ روحي، تعيشه بنيتُه الحضارية وتنعكسُ على ذاته.

وظاهرة الأنجلة الجديدة في الجزائر، التي بدأت مع العقود الأخيرة، تجد منشأها في أزمة البلاد الثلاثية الأبعاد: الاجتماعية ـ السياسية ـ الدّينية. وتتركّز بالأساس في الأوساط التي ما زالت محافظة على اللّسان الأمازيغي أكثر من غيرها، وإن كانت سبقتها مساع انطلقت مع الآباء البيض والأخوات البيضاوات منذ الفترة الاستعمارية، التي كرّست أثناءها السّلطات الفرنسية لائكيتَها في بلادها ومسيحيتها في مستعمراتها، وتركزّت على المغرب الكبير عموما ولم تتحدّد بالجزائر. وإن إحراز موقع قدم مستجدّ للمسيحية في الجزائر لهومن الظواهر الجديرة بالدّراسة والعناية، ولا بد من متابعتها بحسب التصنيف العلمي الذي يتناول تنوّعات المتحوّلين، العقدية والمصلحية والهوسيّة وغيرها. خاصة وأن العديد من مظاهر التحوّلات الدّينية تصنّف على العموم في عداد نتاج التوتّرات الاجتماعية. وحالة الجزائر ليست بعيدة عن ذلك، خاصة وأن أغلب المتحوّلين من الشبّان المهمَّشين، والناقمين، والحالمين بمستقبل أفضل ومغاير، إذ لا يأتي التحوّل للمسيحية هادئاً ورصيناً، بل مثقلاً باحتدامات التوتّر النّفسي والاجتماعي.

وبحسب التقرير، الذي أعدّته الكنيسة الكاثوليكية عن الحرّية الدّينية في العالم، الصّادر بإيطاليا، سنة 2005، بعنوان «الكنيسة التي تتألّم»، فإن الحكومة الجزائرية تنظر بعين الحذر والخشية لمظاهر الارتداد وأنشطة التبشير. وقد علّل وزير الشّؤون الدّينية بوعبد الله غلام الله الظاهرة بعمل بعض الأشخاص لبثّ الدّين المسيحي، مغرّرين بالعديد من الشبّان فاتري الإيمان. كما اتهم الوزير المبشّرين بتوفير تأشيرات الدّخول إلى أوروبا مقابل الارتداد نحوالمسيحية.

والواقع أنّ مختلف الصّراعات السياسيّة المصاحبة، التي عاشتها الجزائر وتعيشها، خلّفت تساؤلات محرجة تطرح مراجعة أسس الهوية، أوبالأحرى تصحيح التعامل معها. وقد اغتُنِمت الفرصة لتجد الكنيسةُ في البلاد مجالاً خصباً للتبشير المسيحي، تسندها في ذلك أمّية دينيّة منتشرة لا يزال خطاب التواصلُ فيها بين العلماء وعامة الناس يعتمد إيمانياً فقهياً، في زمن صارت فيه معالجة الظاهرة الدّينية والتعامل معها تتجاوز المحدّدات الفقهية وقدراتها. ولذلك من حقنا أن نسأل عن كم في الجزائر، أوفي العالم العربي عموماً، من علماء الاجتماع الديني، وعلماء الإناسة الدينية، وعلماء النّفس الدّيني، ومؤرّخي الأديان ومقارنيها ؟ هذه الأمور تكاد تكون غائبة كلّياً، وهي أقدر التخصّصات التي تتطلب أدوات وعي وتفهّم للدّيني اليوم.

كان من الطبيعي أن يخلق التوتّر، الذي يعانيه النّاطقون بالأمازيغية في الجزائر، بفعل الاجحاف الاجتماعي والثّقافي السائدين، ذلك التهيّؤ لوهن الصّلة بالهوية الإسلامية وصلاتها العربية، والتملّص منها حيناً أوالتنكّر لها. وقد استغلّ المبشّرون هذه الأوضاع للترويج لبضاعتهم الدّغمائية، فانتُهِز التسرّب لذهن الأمازيغي وأحاسيسه، من باب الإغراء والوعود والأزمة، ومن باب ادّعاء المحافظة على هويّة الجزائر الأصيلة وربطها بأصول تاريخية غربية، يروّجُ بأنها تكاد تندثر بفعل «الغزاة العرب». وكانت أبرزُ مظاهر ذلك التلاعب الثّقافي، الذي انطلق خطأً في وقت مبكّر، إغلاقَ الدّراسات الأمازيغية في الجزائر، فتأسّست الأكاديمية البربرية بفرنسا سنة 1963م برئاسة مولود معمّري، وهي الأكاديمية، التي كُلّفت بمهمّة ترجمة الإنجيل للأمازيغية، من جملة ما كُلّفت به.

بناء على مقولة المفكّر الرّاحل مالك بن نبيء بشأن القابلية، توجد حالياً في الجزائر

قابليةٌ خصبةٌ للتبشير، جرّاء التنكّر الحاصل لبعض طبقات الهويّة الحضارية للجزائر، التي يمثل أحد جوانبها المكوّن الأمازيغي، وجراء تداعي بنيان الهوية الدّينية فيها وانبنائه على التقليد الشعبوي لا الإدراك العلمي. فغياب الدّراسة العلمية للدّين، ولا نقول الفقهية أوالشرعية، في جلّ جامعات الجزائر للعلوم الاجتماعية والدّينية، يسمح بتسرّب التّبشير.

إن إحد الجوانب المغيّبة في الجزائر، وفي المغرب العربي عموماً، هوجانب دراسة طبقات التّراث الدّيني والتعامل معها بروح واعية. فالهوية الدّينية تجد تجذّرها في الأسطوري البدئي مثلما تجد اتصالها وانتسابها في البنى الأحدث، جرّاء التداخل البنيوي بين مختلف الأنماط الدينية القديمة والحديثة التي عرفتها المنطقة، من خلال المكوّنات الطوطمية والأرواحية والطبيعانية، مروراً بالتّوحيد اليهودي، والتوحيد الأريوسي المسيحي، إلى التثليث المسيحي الرّوماني، حتى بلوغ الإسلام. ولئن تمت مساع مختلفة، خاصة في علم الآثار والتاريخ، لرصف المادّة الدّينيّة المتعلّقة بالمنطقة وتجميعها، فإن ثمة حاجة إلى تحليل وتركيب المتناثر في شكل أطروحة نظرية، تربط المتقدّم بالمتأخّر والسّطحي بالتّحتي. فما زال غائباً طمسُ البُنى الدّينية السّابقة للإسلام، ونقص العناية بتحليلها وتفكيكها، ضمن خلاصة نظرية تنتهي إلى إبراز التطوّرات العقلية الروحية التي أدت إلى هيمنة التوحيد الإسلامي على غيره وترسّخه، ثم تعايشه وأسلمته لتراث المنطقة دون نفي للسابق. ذلك أن الإسلام هوأعلى مراحل النّضج العقدي الفكري للرّوح الجماعية في المنطقة، كما أنه لا يزال خارج هذا الطرح التحليلي، بسبب سيطرة الرؤية التقليدية التبسيطية في التعامل مع الإسلام.

كانت الفترة الوحيدة التي عرف فيها المغرب العربي توحّدَه هي عهد الدّولة الموحّدية. وقد كان رائدها المهدي بن تومرت (1092-1130م) واعياً بالتنوّعات اللّغوية في المنطقة، فحاول تجاوزها من خلال إيصال الخطاب الإيديولوجي، الذي تلخّصه خطبة الجمعة في المساجد حينئذ، بكافة اللّهجات المحلّية الأمازيغية والعربية، كما سعى لإنجاز مؤلّفات فقهية وعقدية باللّهجات المحلّية لنفس الغرض. ولكن هل يُدرك السّاهرون على الخطاب الدّيني الآن، بعد مرور قرون على تلك التجربة الفريدة، ضرورةَ ترجمة **القرآن** وغيرها من المؤلّفات التأسيسية إلى الأمازيغية، من أجل تقريب الدّين من أناس لا يحسنون العربية أوْ لا يفهمونها، خصوصاً في المناطق المنعزلة، داخل الصّحراء أوبين الجبال؟ ومقابل هذه النقيصة تُترجم

الكنيسة **الكتاب المقدّس** المسيحي إلى الأمازيغية ويجرى العمل على تقريبه من الأهالي.

هناك، في المغرب العربي، وهْمُ المحافظة على الهوية عبر تغييب الذات عن معرفة ذاتها. ولذلك ما معنى ألاّ يتم تناول القدّيس أغسطين ولاهوته (ولد بسوق هراس 354م وتوفي بعنّابة 430م) بالدّراسة والعناية، وهوابن المنطقة، في الزّيتونة والقرويين وفي جامعة الأمير عبد القادر ؟ وما معنى أن تغيّب دراسة الكاهنة اليهودية وهي أصيلة المنطقة ؟ هذه إشكاليات ينبغي أن تطرح داخل العقل المغاربي، ولا يرتقب فيها التصدير من خارج، أوالتلاعب بها وتوظيفها. يقول رئيس أساقفة الجزائر هنري تيسيي في مؤلّفه السابق: «عديد من الجزائريين يعتبرون اليوم المرحلة المسيحية في تاريخ البلاد عنصراً من عناصر الهويّة الوطنية، وأحياناً يعد هذا العنصر في الأوساط البربرية هويةً أعمقَ من تلك المتولّدة عن الغزوالعربي الإسلامي»[74]. والواقع أن التراث الدّيني المغاربي يحتاج إلى المرور من الشّتات الإناسي إلى النظرية السوسيولوجية العامة، وليس طمس طبقة إناسية وتغليب غيرها، وذلك ما يعوز الحقل الدّيني. وهناك بالمثل وهْم تحصين الهوية عبر إعلاء جدران الجهل بالآخر الدّيني. فما زال **الكتاب المقدّس** المسيحي مصادراً، نشراً وبيعاً وتوزيعاً، في حين أن واقع الحال يفرض على أتباع الدّيانات أن تتخلّي عن الوسائل البالية في التعامل مع الآخر من حيث عزله وإبعاده وتغييبه. ولكن يبدوأن المغرب الكبيرلم يدرك بعد تلك التحوّلات.

سأشير، في دراستي الثانية، لمسألة متعلقة بالتطلّع للأنجلة. فبعد مغادرة الزّيتونة والتحاقي بجامعتي القدّيس توما الأكويني والغريغورية الكاثوليكيتين بروما، كان ما لفت نظري باستمرار، هوالحسرة، التي تعتري رجال الدّين والرّهبان والرّاهبات، عند التطرّق للتاريخ الدّيني في شمال إفريقيا، على فراغ بلاد القدّيس أوغسطين من المسيحيين وتواري المسيحية واندثارها، وما يصحبهم من شوق عارم لإحياء ذلك المجد التليد. وتنتابني، من حين لأخر، أحاسيس الشّره لدى هؤلاء القساوسة والرّهبان، كما أرى الجزائر، اليوم، تعيش تحدّيات أنجلة تتعلّق بهويتها الدّينية.

عادة ما كان يدور بين رجال الدين المسيحيين وبيني حديثٌ في ظواهرية الأديان، عن مسّببات تواري بعض التقاليد الدينية وغلبة غيرها، خصوصاً ما تعلّق منه بشمال إفريقيا

74. Henri Tessier, *Cristiani in Algeria* - La chiesa della debolezza, p. 42.

الذي أنحدر منه، وبكوني، بشكل ما، أحدَ أحفاد القدّيس أوغسطين، الذي تتركّز عليه الدراسة، باعتباره أحد أركان اللاّهوت الكاثوليكي. كنتُ أنتقد بشدّة مواقف أوغسطين من الدّوناتية المعاصرة له ـ نسبة إلى اللاّهوتي دوناتوالقرطاجي الذي أشهر رفضه لهيمنة روما الحضارية والدينية ـ، وأبرّر انقراض أوغسطين وخطّه اللاّهوتي من أكاديمية قرطاج التي كان يدرّس بها، جرّاء تعنّـته في إلحاق أهالي شمال إفريقيا قسراً بروما ودينها وإمبراطوريتها، وتنكّره للبعد الحضاري السّامي الذي يربطهم بالمشرق. فهو، برغم ذكائه اللاّهوتي المتفرّد، خانتْـه نباهتُه الاجتماعية. وأخْلُص إلى أن أحد أسباب اكتساح الإسلام للمنطقة، هوما أحسّ به «الرّجال الأحرار» الأمازيغ، من تواصل حضاري وتناغم عقلي مع الروح السّامية.

3. الأنْجلَة واستقالة العقل الأكاديمي

كانت المسيحيّة، حتى تاريخ قريب، غائبة بين الأهالي، العرب والأمازيغ، في الغرب الإسلامي. ولكن مع دخول الاستعمار استطاعت الكنيسة، بالأساس مع «الآباء البيض» و»الرّاهبات البيضاوات»، أن تجد موطئَ قدم لها، وأن تحتضن وتربي ثلّة من أهالي البلد، ثلةً تكوّنت أساساً من أبناء «الحرْكَة» (أنصار المستعمر باللّهجة الجزائرية)؛ ومن اللّقطاء ممن رعتهم الكنيسة وربّتهم على هواها في المغرب الأقصى؛ ومن متنصّرين عبر التعليم من أبناء الأعيان في تونس، ممن كُوّنوا في المدارس التّبشيرية. وقد أصبح الحديث اليوم يتردّد عن إصرار الكنيسة الغربية على التواجد ثانية في أرض عقبة بن نافع وطارق بن زياد.

قرأت في جريدة «الخبر» الجزائرية، بتاريخ 5 جويلية / يوليوز 2007، خبراً مفاده أنّ حملة تبشير تستهدف شمال إفريقيا تنطلق من مرسيليا. واللاّفت أنّه في الوقت الذي تشهد فيه المسيحيّة تراجعاً في قارّة أوروبا العجوز، تبحث عن تعويض لها بين الشّعوب الفاقدة للمناعة الثّقافية. ففي التّقرير الإحصائي *ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE* (2006)، الصّادر عن حاضرة الفاتيكان، ثمة إقرارٌ بتواصل تراجُع الكاثوليكية في معقلها التقليدي الأوروبي، وتناميها بين الدّول الفقيرة، وفي إفريقيا أساساً.

تعدّ الكوادر الدّينية، من رجال دين وراهبات، القوّة الحيويّة للكنيسة. ولكن مع نهاية الستّينيات دبّ نزيف في هذه الكوادر. وبعد إجراءات مختلفة، تمّ التحكّم نسبيّاً بذلك مع

الكهنة وتعذّر في جانب الرّاهبات، مما أحرج استراتيجيـي الكنيسة. وتم تفادي ذلك بمنضوين أفارقة وآسياويين وأمريكيين جنوبيين. لكن يبقى هؤلاء خارجَ المناصب الحسّاسة، يلعبون دور البروليتاريا اللاّهوتية، ويستعملون مطيّة للتقدّم نحوبسط نفوذ الكنيسة الغربية في بلدانهم.

وفي فرنسا «البنت الكبرى للكنيسة»، بيّنت إحصائيات 2006[75]، أنّ الممارسة الدّينية لا تعني سوى 10%، كما أنّ الاعتقاد في الله نزل إلى حدود 52%. وإن كانت فرنسا تنعت بأنها كاثوليكية غالباً، فإنّ واحدا من اثنين يراوده ريبٌ في الله أولا يؤمن به. برغم هذا الوهن، الذي تعاني منه في الغرب، تطلّ المسيحيّة على شمال إفريقيا.

إن المؤسّسات، المعنيّة بالظّواهر الدّينية، غائبة في المغرب العربي من حيث متابعة الدّين الآخر. وبحسب متابعتي للحقل الديني، لا توجد سوى بعض المواد اليتيمة، في أقسام الدّعوة في كلّيات الشّريعة، تتناول الملل والنّحل، بطريقة عتيقة يفصلها عن مناهج العلوم الحديثة بونٌ شاسع.

كانت جامعة الزّيتونة أوّل جامعة، في الفضاء المغاربي، سعت لإحياء علوم الديانات، الذي أنجب البيروني (973–1048م)، وابن ربّن الطبري(ت.861م)، والسّموءل بن يحيي المغربي(ت.1174م). وقد جرت انطلاقة الدراسة سنة 1987، بيْد أنها سرعان ما توقّفت. كنتُ ممن قُدِّر لهم أن يتكوّنوا خلال تلك التجربة الخاطفة، حيث أعددت رسالة دكتوراه تناولت فيها ما كتبه العرب بشأن اليهودية، خلال النّصف الثّاني من القرن 20. ونُشِرت الدراسة بألمانيا تحت عنوان: «الاستهواد العربي في مقاربة التّراث العبري». وتبيّن لي، أثناء البحث، أنّ من بين ما يناهز الأربعمئة مؤلَّف في الشّأن، مما تناولته بالتّحليل، ستّة منها علميّة، وما تبقّى مجرد مؤلّفات ثقافة عامّة. كما اتّضح لي أنّ أي باحث عربي لم يتناول **التلمودَ** مباشرة، وهوالكتاب الثّاني بعد **التّوراة** من حيث الأهمية التّشريعية والعقديّة، باستثناء الرّاحل أنيس فريحة، في كتابه: **في القصص العبري القديم**، المنشور بدار نوفل ببيروت، سنة 1992. وقد اعتمد جلّ من كتب في الموضوع على نصّ مترجَم للكاتب الألماني روهلنج، عرّبه يوسف نصر الله، أحد النّصارى العرب، بعنوان **الكنز المرصود في قواعد التلمود**، جاءت أولى طبعاته سنة 1899. هذا حال الاهتمام باليهودية، الأساس الثّقافي لدولة تستلهم وجودها الحضاري من تراثها الدّيني، ويخوض العرب معها صراعاً منذ ما يناهز القرن.

75. *Le Monde des religions*, Janviers–Février 2007, Paris.

أمّا حال دراسات المسيحيّة فهوأسوأ. فالمجلاّت المسيحية الصّادرة في البلدان التي فيها أقلّيات مسيحية ممنوعة في غيرها، والمؤلّفات النّقدية للمسيحية تكاد تكون غير موجودة، بدعوى أنها تسيء للإخوة المسيحيين، والكتاب المقدّس مُصَادَر بدعوى منع التّبشير، وكأنّ الجهل بالشّيء يصدّه ويمنعه! كما ليست هناك إحصائيات تتناول أتباع هذه الدّيانة، ولا متابعة لكنائسهم وفلسفاتهم، ما عدا ما تقوم به مؤسّسات غربية. وأما حال الاهتمام بالدّيانات الآسياوية، من هندوسية وبوذيّة وسيخيّة وبهائيّة وشّنتاوية وجينيّة، فحدّث ولا حرج. فالواقع يبيّن أنّ المؤسّسات الأكاديمية العربية أجهلُ المنابر العلمية بالدّيانات، وتشكومن أمّية قاتلة بالآخر الدّيني.

وفي ظلّ تدنّي الوعي بالآخر، تشارك المؤسّسات الدّينية في البلاد العربيّة، انجذاباً وتقليداً، في الحوار مع الكنيسة الغربية، وتخوض ذلك في غياب أي استعداد علمي ودون أن تملْك القدرات اللاّزمة لذلك. فأحياناً، يتولى الحوار مع المسيحيين منْ لا يفرّق بين «العهد القديم» و«العهد الجديد»، وفي أحسن الأحوال لا تتجاوز معرفته أدب «الملل والنّحل». في حين لا تكاد تخلومؤسّسة من المؤسّسات الجامعية، من الجانب الآخر في الغرب، من تدريس الإسلام بشتى أوجهه.

وخلال شهر أبريل من العام 2001، عُقد في الجزائر ملتقى حول الفيلسوف أوغسطين (354-430م). وقد كانت التفاتة ذكيّة لتاريخ منطقتنا، ولكن كم من المختصّين من ورثة هذا الهرم الفكري، المدرّس السّابق بأكاديميتي قرطاج وثاغاست (سوق أهراس)، شاركوا في المؤتمر؟

إنه لحريٌّ بجامعات المنطقة أن تهتمّ برموز تاريخها، لا أن توكل الأمر لغيرها ليصوغوا لها الخلاصة التي يريدون. فالتاريخ الدّيني السّابق للإسلام لا يزال صناعة غربية، ولا يزال إيديولوجيا تُسلّطُ على المنطقة بغرض التّوظيف. وحتى الذين اشتغلوا بالتّاريخ العام لتلك الحقبة، بفعل تكوين جلّهم غير العضوي، يكرّرون ما تروّجه المدرسة التّاريخية الغربية. ولذلك ترى لدى هؤلاء أن أعظم عقل توحيدي مسيحي أنجبته المنطقة، أريوس الموحّد (مطلع القرن 3م)، يُنظَر إليه منحرفاً وهرطوقياً، وهوما تروّجه الكنيسة والمدرسة التاريخية الغربية في الشّأن.

الفصل الرابع

واقعُ المسيحيّة في الثّقافة الإسْلاَميّة

تمثّل التخصّصات المعرفية مقاربات تفرزها تحوّلات الاجتماع وضرورات الحاجة. وضمن تلك المعادلة يسير نحت التخصّصات العلمية. فقد صاغ العقل الغربي عدّة علوم في جدله مع العالم الإسلامي، منها ما هُجر ومنها ما عمّر، مثل الاستشراق والساميات، وعلوم الأشوريات والمصريات واللّوبيات، وأشهرها في الظرف الرّاهن «علم الإسلاميات»، أوما يسمّى أحياناً بحصر مجاله بـ«الاستعراب»، باعتبار العرب وثقافتهم مركز العالم الإسلامي وزخمه. في حين ما زالت الغفلة حتى الوقت الراهن تتواصل في الجانب العربي عن بناء حقل معرفي يلمّ بشأن الدّين في الغرب ويعانق أبعاده السياسية والثقافية والاستراتيجية.

1. الدراسات العلمية للأديان

يكشف واقع الحال أن دراسة المسيحية في الثقافة الإسلامية الحديثة لا تنال المكانة اللائقة التي تستحقّها، إذ تغلب على التعامل قدامة في المنهج، ومحدودية في الرؤية، وقلّة متابعة للتطوّرات والكشوفات العلمية، المتعلّقة بهذا التراث، وبهذه الديانة، وبأتباع كنائس هذه الديانة، سواء داخل البلاد الإسلامية أوخارجها. وهوما يتنافى مع ثقافة تعدّدية وعريقة بحجم الثقافة الإسلامية.

وسأبادر في الحديث عن هذا النقص استنادا لتجربة شخصية مع الدراسات المسيحية. فإلى حدود دراستي بالجامعة الزيتونية، الفترة الممتدة بين 1987-1997، أي

قبل التحاقي بالجامعات البابوية في روما لتعميق دراستي بالمسيحية، كانت رؤيتي لهذه الديانة بسيطة ومحدودة، ولم تتجاوز المداخل التاريخية والعقدية، بحسب ما تلخّص في لامية الإمام البوصيري، ولم تغصْ في المناحي السوسيولوجية أوالسّياسية لحضور المسيحية، سواء في الغرب، أولدورها الفاعل في عدة بلدان إفريقية وأمريكية لاتينية.

ورغم تخرّجي من قسم «الأديان والمذاهب» في الجامعة المذكورة، لم تتعدّ دراستي للمسيحية المتابعة الكلاسيكية، من حيث نشأتها وتشكّل أركانها وتشريعاتها، بحسب رؤية إسلامية أساسا، بناء على ما ترسّب في الوعي العربي، من كتب التفاسير والسير ومدوّنات الفقه والملل والنحل.

فمازالت المكتبة العربية الحديثة دون المكتبة التراثية في ذلك، ولا تفي بحاجة الدارس من حيث متابعة التطورات اللاحقة بهذه الديانة وبأتباعها. لذا كنت أعوّل على الكتب المترجمة أوما يفد عبر المجلاّت والكتب الفرنسية. وقد كان ضئيلاً أيضاً ونادراً، ولا يفي بحاجة المتخصّص، لعدم إحاطة المجلوب الفرنسي بمسائل الدراسات العلمية للأديان، وبالمسيحية لتي لم يولها الدارسون العرب أوالمترجمون أية عناية تذكر، نظراً لإسقاط هذا الحقل بكامله من متخيل الأكاديمي العربي، بناء على معادلة مغلوطة أن الغربي ولّى لديه الدّينُ واندرس.

فحين تطلّعَت الجامعة الزيتونية بتونس، مع مطلع 1988، إلى توسيع مجال الدراسات الدينية في الجامعة، واجهت سلطةُ الإشراف مسائلَ جوهرية، تمثّلت في غياب تقليد لتدريس الديانات، أوبالأحرى لعلوم الديانات، نظراً للبون الشاسع بين المقاربة العلمية والمقاربة اللاّهوتية. وتلخّص الغياب بالدرجة الأولى في نقص الأساتذة المختصّين، إن لم نقل انعدامهم سواء في تونس أوفي المنطقة المغاربية، باستثناء قلّة متناثرة لا تربط بينها مؤسّسة علمية أومجلّة أكاديمية أومركز بحث، من بينهم الأستاذ الرّاحل محسن العابد، الذي أتم تحصيله العلمي في ألمانيا، وسعى جاهدا لبعث تخصّص دراسة الأديان في الزّيتونة. لذلك جاء التدريس في البداية استعانة بأساتذة على مقربة في تخصّصاتهم من مجال الأديان، أوتسمح كفاءتهم العلمية بتدريس مواد مثل: علم الاجتماع الديني، وأديان ما قبل التوراة، والإناسة الدينية، وعلم النفس الديني، والتصوّف المقارن، واللغة العبرية، مثل الأساتذة أحمد الفرجاوي ومحمّد حسين فنطر وفوزي البدوي، ولكن الحصيلة كانت محدودة،

وكانت الدراسة الأكاديمية مجرّد إطلالة بسيطة على حقل شاسع، نظراً لضعف الطالب والمطلوب.

وحين شرعت في إعداد رسالتي للدكتوراه، في موضوع اليهودية في الفكر العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، تبين لي الفقرُ الأكاديمي والعلمي تجاه هذه الديانة، برغم أن العربي يعيش صراعاً مستمراً مع شقّ كبير من ورثة هذا التراث في فلسطين. فتنبهتُ لمدى نقص الدراسات العلمية لليهودية في الفكر العربي، برغم كثرة الكتابات غير المختصّة التي تنقل بعضها عن بعض دون تفحّص أوتعمّق، وتستعيض عن الخطاب العلمي بالشتيمة والسباب.

فما زلنا نفتقد بيبلوغرافيا علمية حديثة بشأن الديانتين الرئيستين في البلاد العربية، المسيحية واليهودية. ولا تزيد معظم الكتب المنشورة عن مؤلّفات موجّهة للاستهلاك الشعبي لا أكثر، ولا تفي بحاجة الدارس والمتخصّص ولا تقنع المغاير الديني. نُقلَت معظم محتوياتها، أونُهبت، عن مؤلّفات كلاسيكية إسلامية تناولت الملل والنحَل.

وعندما التحقت بكلّية أنجيليكوم بجامعة القدّيس توما الكويني بروما، ثم لاحقا بالجامعة البابوية الغريغورية، أدركت أن ثقافتنا الإسلامية وكلّيات الشريعة في البلاد العربية، في غربة تامة عن علوم الديانات، وعن العلوم المسيحية وعن المخطّطات الكنسية، رغم أن التبشير يقضم العالم الإسلامي من شتى جوانبه، ويستغل جهل القوم به وعدم وعيهم باستراتيجياته. فمثلا، كانت مكتبة الجامعة الزيتونية التي درسْتُ فيها، تحتوي نسخة يتيمة للكتاب المقدّس، أي العهد القديم والعهد الجديد، وكان جلّ الطلاّب في التخصّص المذكور، إن لم نقل كلّهم، لا يملكون الأناجيل ولا التوراة اليهودية، ناهيك عن افتقاد القواميس والموسوعات والمصادر الأساسية المتعلّقة بالشأن.

وليست حال اليهودية أفضل من حال المسيحية في ذلك. فحين كنت أعدّ رسالتي بشأن اليهودية، توجّبت عليّ العودة إلى **التلمود**، الكتاب الفقهي اليهودي في نسخته الفرنسية، فأكد لي حافظ المكتبة الوطنية أن الكتاب لم يسحب منذ ما يناهز نصف القرن. فكيف لكتاب يُعدّ من المصادر الأساسية لفهم تراث ديانة توحيدية، يبقى غائباً عن التناول في الثقافة العربية، برغم ما تستوجبه حالة الصراع العربي الإسرائيلي من إلمام بهذا

التراث؟ وعلى خلاف ذلك العوز الذي نعانيه، يشرف الآباء البيض في روما على مؤسّسة جامعية هي «المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية»، متخصّصة في الشأن الإسلامي والعربي، ومكتبتها لا تُضاهَى من حيث الإلمام بالمؤلّفات ذات الصلة بالإسلام، في شتى أصقاع العالم وبلغات مختلفة.

وأوحت لي دراستي المحدودة للمسيحية في الجامعة الزيتونية، أن تلك الديانة خرجت من المجتمع ولحقت بالمتحف في الغرب، وإذا بي أتبين، حين نزلت بروما، أن الكنيسة تسيطر على شتى مناحي المجتمع بوسائل غير ما خيل لي. فهي التي تشرف على مئات المؤسسات التربوية، من روض الأطفال إلى الكلّيات، وتتحكّم بالعديد من المستشفيات وكليات الطبّ، كما تسير عدة من كلّيات اللاهوت التي لا تنحصر دراستها وأبحاثها بالعلوم الدينية البحتة، بل تتابع شتى العلوم الإنسانية والاجتماعية ذات الصلة بالمجتمع في حاضره وفي تحولاته وتحدياته، كما تتحكّم بنسيج واسع من الجمعيات والمؤسسات، لعل أشهرها مؤسّسة «الكاريتاس» التي تتكفّل بمساعدة الشرائح المعوزة، في شتى البلدان المسيحية وحتى داخل البلدان الإسلامية، كما الشأن في المغرب. وهي التي تتمتع بخصوصية يندر أن تنعم بها ديانات أخرى، من حيث إعفاؤها من الخصوم الضريبية، ونيلها من محصول ضريبي عام، في شتى البلدان الأوروبية، يعرف باسم ثمانية من الألف[76]. فليست الكنيسة ميّتة كما تصوّرتُ، بل مؤسّسة حيّة ونشيطة تحضر في النسيج الاجتماعي وفي القرار السياسي وفي الفعل الشعبي. لقد أوحت لي دراستي العتيقة، التي لم تتجاوز المجال العقدي والتشريعي، أن تلك الديانة لا وجود لها في الواقع وإذا بها تسيطر على الواقع.

2. إهمال دراسة المسيحية وآثاره

لقد كان إهمال الاهتمام بالمسيحية في المنطقة المغاربية مدعاة لحصول عدة تطورات، لعل أبرزها تحدّيات الأنجلة للهوية الإسلامية في المنطقة بعد أن ظنّنا أن تلك المخاطر توارت إلى غير رجعة. فما زالت الخلاصة التاريخية عن المسيحية، في شمال إفريقيا، تنجز من طرف مؤرّخين وآباء مسيحيين وتصدّر للأهالي بحسب ما يريده المسيحيون. فقد قدّمت

76. أنظر كتاب كورسيومالتيزي بشأن تكاليف الكنيسة الكاثوليكية على المجتمع الإيطالي:
Curzio Maltese, *La questua. Quanto costa la chiesa agli italiani*.

المنطقة للكنيسة، في سالف عهدها، عدة رموز مسيحية أشهرهم البابا فيكتور الأوّل (بابويته ما بين 189 و199م)، والأسقف الشهيد سبريانوس (205 ـ 258م)، والفيسلوف القدّيس أوغسطين (354 ـ 430م)، الذي لا نجد باحثا أوأستاذا من المنطقة تخصّص في لاهوته وفلسفته. فحين عقد ملتقى أوغسطين بالجزائر في أفريل 2001، كان جلّ المشاركين غربيين ولم تحضر من العرب إلا ثلّة من تونس والجزائر، متخصّصة في علوم الآثار، ساهمت بأبحاث، وما كانت لها علاقة بعلوم اللاّهوت والديانات وتاريخها[77].

وفي غياب الاهتمام بتاريخ المسيحية في المنطقة، وهومدخل علمي مهمّ لتاريخ الأديان في المغرب العربي، صاغ بعض رجال الكنيسة خلاصات عن تاريخ المنطقة، لعلّ أشهرهم جوزيف كوك وهنري تيسيي، الذي شغل في وقت سابق منصب رئيس أساقفة الجزائر. ولكن النقص الأساسي لهذه القراءات يكمن في تحاملها على الفتح الإسلامي، وعدم إقرارها بأن المسيحية انطفأت جرّاء عوامل داخلية، وما كان ذلك بسبب «الغزوالإسلامي»، كما يصوّر[78].

لماذا تمثل دراسة المسيحية في الثقافة الإسلامية اليوم حاجة ملحّة ؟ إن الخطاب الواعي للإسلام مع العالم المسيحي لن يتحقّق إلا عبر إلمام علمي بهذه الديانة. فإن تكن الكلّيات اللاهوتية، والكليات الرسمية التابعة للدول الغربية، تولي عناية تدريس اجتماعيات الإسلام وتواريخه وتشريعاته وفقهه، فضلاً عن الاهتمام بلغة الضاد واللغات المحلّية الأخرى، كالأمازيغية بلهجاتها المختلفة، والقبطية، والسواحلية، والآرامية، والآشورية، فإنه حري بأبناء الثقافة الإسلامية أن يولوا الدين والاجتماع المسيحيين عناية، لرصد التحوّلات والتطوّرات.

فلا يمكن أن يتأسّس حوار بين الأديان في غياب الوعي العلمي بالأديان، حتى لا تكون المشاركات العربية والإسلامية في الملتقيات مفتقدة لاستراتيجيا واضحة المعالم، وكأنّ مقصد الحوار يبدأ وينتهي بالحضور حول طاولة مشتركة.

فلا بد من توفر شجاعة علمية، تتجاوز الخشية التي يبطنها الجهل، في موضوع

77. الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين إفريقيته وعالميته، أعمال الملتقى الدولي الأوّل، الجزائر ـ عنّابة، من 01 إلى 07 أفريل 2001، الجزء الأول والثاني، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2003.

78- أنظر بشأن ذلك:
Mohamed Talbi, *Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition*, Une tentative d'explication.

التعامل مع المسيحية. ذلك أنه كلما جرى تطارح لمسألة المسيحية في الثقافة الإسلامية الحديثة إلا وحضر موضوع «التبشير» أو«التنصير»، وهي مسائل عادة ما منعت المقاربة العلمية أوعطّلتها أواتهمتها. فكيف السبيل للخروج من هذه الإشكالية بغرض بناء وعي علمي بالمسيحية بعيدا عن أي اتهام ؟ ليس الانفتاح العلمي على الديانات الأخرى موالاة لها أوتبشيراً بها أوانتصاراً لها. فالمتابعة العلمية شيء، والانتصار لديانة ما شيء آخر. ومن الجهل القاتل أن نعتبر حضور الكتب المقدسة في المكتبات العربية، تبشيرا بديانة أخرى[79]. فمن جملة استراتيجيات عدة كنائس غربية توجيه دعوتها نحوالبلاد العربية والإسلامية. ولن يتيسر لنا الوعي بها ما لم يتابع لاهوتها ودوافعها ووسائلها في ذلك.

من جهة أخرى ينشغل الغرب بالمسيحية في العالم العربي أكثر مما تنشغل بها الأوساط المسلمة، سواء منها الأكاديمية أوالبحثية. لذلك من الحرى أن تطرح إشكاليات المسيحية العربية داخل فضاء العرب وثقافتهم. فلوفتشنا عن قواميس أوإحصائيات تتناول فسيفساء الكنائس العربية فلن نجد ذلك في اللسان العربي، وحتى وإن وجدنا شيئاً فهومترجم عن الألسن الغربية. فلا بد أن يتولى الأهالي، أكانوا مسيحيين أم مسلمين، هذا الشأن. بل إن سعي مراكز الأبحاث الغربية إلى تناول إشكاليات المسيحية العربية لا يهدف إلى تحسين أوضاعها، بل يرمي بالأساس للتحكم بتلك الأقليات واستعمالها وتوظيفها عند الحاجة.

لذلك كله تتضح ضرورة قراءة التراث والتاريخ المسيحيين في البلاد الإسلامية بعيون أبناء البلد، وعدم الركون في ذلك للخارج. فالمقاربة الغربية مثقلة بالانحياز والضغينة، لذلك تعجز عن انتاج خلاصة موضوعية في المسألة. وثمة بالمثل جدار نفسي مبنى بين المسيحيين والمسلمين العرب، علا صرحه مع الفترة الاستعمارية وتواصل حتى الوقتالراهن. لذلك تغيب وتنتفي المبادرات الأكاديمية والبحثية بين أبناء الملتين، في ما يتعلق بتراث المنطقة الديني، فلا بد من كسر تلك الحواجز بين الجانبين.

إن الدراسات الإسلامية للمسيحية، في كليات الدعوة وفي أقسام الأديان، لا تولي شأناً لحاضر الأديان، بل تنشغل أساساً بماضي الأديان. والحقيقة أن البائد والسائد في

79. خلال المعرض الدولي الأخير للكتاب بالجزائر 2007، منعت ترجمة لكتاب التلمود. ولمن لا يعرف الكتاب هو مدونة فقهية يهودية، جرى تأليفها في البلاد العربية بين بابل والقدس ولا تمت للصهاينة بصلة كما يروّج خطأً.

جدلية مستمرة. فأفضل منهج لمتابعة الديانات يوجد في ملاحقة تجلياتها العقدية والسلوكية والنفسية في البشر، لذلك يأتي المنهج الظواهري حاسماً في الإلمام بالمسيحية اليوم، من خلال تكثيف الاتصال والبعثات والأبحاث المتصلة بالواقع المسيحي الغربي خصوصاً.

لقد كان تطور مناهج الدراسات في الغرب عائدا بالأساس إلى تعامله المباشر مع العالم الإسلامي، في حين لا نكاد نعثر في الثقافة الإسلامية وخصوصا منها العربية، دراسة عربية انشغلت بالغرب الديني بشكل مباشر. وحتى ما يسمى بالكتابات العربية عن الدين في الغرب ليست سوى دراسات عن بُعد وتفتقد إلى المباشرة والمحايثة.

وبخلاف ما يروّج، نرى العقلية الغربية مهووسة بالدين، سواء في جدلها السلبي أوالإيجابي معه، أي في خصامها أوفي ولائها له. لذلك يعدّ المدخل الديني في الثقافة الإسلامية لفهم العقلية الغربية حاسماً وضرورياً، خصوصاً وأن بنية أسطورية توراتية تشكّل المشترك الرمزي بين شعوبه المختلفة. فجل الغربيين يخضعون، في نظرتهم للعالم الإسلامي وللبلاد العربية، للمخيال المسيحي اليهودي. وقد بينت لي تجربة عيشي في دولة الصرح الكاثوليكي، أن الفرد المثقف الغربي، مهما تعلل بأنه نُفاتي أوعلماني أولاإدري، يخضع في نظرته للإسلام والعرب لقوالب دينية مسيحية يهودية ولما ترسّب في المخيال الجمعي من أحكام ورؤى وتفسيرات.

الفصل الخامس

أوجهٌ منْ أزمَة العقْل الدّيني الغرْبيّ

يأتي حضور الدّين بشكله المؤسّسي، في الغرب، من بين أكثر الأنماط المؤسّسية الاجتماعية تركيباً وتداخلاً ونشاطاً. وفي مقابل ذلك يحضر التديّن بمفهومه الفِطْري الرّوحي دون ذلك بكثير، لضمور أثره وتواري ملامحه. وخلّف ذلك التوّازي اللاّمتوازن أوجه عدّة من التّضارب، كانت وراء توليد أزمات مختلفة داخل الهيكل الدّيني العام، انعكست آثارها في الدّاخل كما الشّأن في الخارج. من ذلك التضارب، بين الدّين كمؤسّسة، والتديّن كتفعيل. وسنحاول استعراض بعض أوجه تلك الأزمة.

1. الكنيسة وخيار المحرومين أوالمترفين

برغم فسيفساء النّحل والعقائد التي تميّز الواقع الدّيني المسيحي الغربي، يجمع رابط مشترك بين كنائسه المختلفة، مما يجوّز إطلاق نعت كنيسة على شتاته المتنوّع، نظراً لوحدة الإيقاعات التي تضبط علاقاته الدّاخلية ونظرته للآخر الحضاري. فجرّاء القوّة المادّية التي تميّز الغرب الحالي، وسمات الهيمنة التي تطبع سياسته الخارجية، ظهرت قناعة لدى السّاهرين على مؤسّسات الغرب الدّينية، ترنوللعب نفس الدّور في مجال النّفوذ الرّوحي على العالم أيضاً. وتلخّص ذلك في السّعي للوصاية على «الأخلاق الدّينية»، والتطلّع لإعادة تربية الجنس البّشري، بغرض إعادة تهيئته روحيّاً عبر مداخل مختلفة، منها ما سمّي بالأنجلة، أوبإعادة الأنجلة، أوبحوار الأديان أوبحوار الحضارات. وهوما جعل بعض المفكّرين

واللاّهوتيين المنشقّين، ينتقدون بشدّة هذه المركزية. فقد دعا اللاّهوتي الألماني السّويسري هانس كونغ إلى أخلاق كونية شاملة، كبديل لمركزية طروحات الكنيسة الحالية[80].

وتحاول الكنيسة، في التاريخ المعاصر، وخصوصاً منها تفرّعيها الكاثوليكي والإنجيلي الأمريكي، أن تبقى عينَ الغرب الرّاصدة في الخارج، عبر تنبيه العقل السّياسي وإشعاره، بنقاط التحذير والانتقاد للعالم الإسلامي أوللعالم الكنفشيوسي، وغيرها من الفضاءات الحضارية التي تشهد تدافعاً مع الغرب أومع الكنيسة. ونظراً لما تملكه المؤسّسة الدّينية الغربية من قدرات علمية وإمكانيات، متمثّلة في مراصد ومعاهد ورجالات وخبراء، تحاول من خلالهم صنع تلك الهيمنة، تعضدها في بلوغ مقصدها ارتباطات مع أقلّيات دينية منتشرة في أرجاء العالم، استطاعت أن تستوعب تلك الأقليات وتحتضنها، تارة عبر التحذير من الذّوبان في الدّاخل وطوراً عبر الإغراء بربط مصالحها بالخارج، موظّفة إياها لصنع الحدث السّياسي الدّيني الإشكالي الذي تنتَقد منه بلدانها، أومجتمعاتها، خصوصا إذا كانت تلك البلدان، أوالمجتمعات متعدّدة الأعراق والدّيانات، سواء في خياراتها الثقافية أوالاجتماعية أوالسياسية. وضمن لعبة التوظيف تلك، غالباً ما أخطأ مسيحيوالشّرق التّقدير حين اعتبروا الغرب حامي المسيحية وراعيها، ولم يدركوا أنه مجموعةٌ من المصالح الوطنية المختلفة، فاستغلّ الغرب مسيحيي الشّرق لتفتيت العديد من المجتمعات، وفي أيّامنا لصياغة توازنات قوى خارجية وربط تطلّعات الأهالي المحليين وإرادتهم بالخارج.

يحاول الغرب السّياسي أن يبرّر، أحياناً، عبر الكنيسة فعله بخلفية خلقية وإنسانية، تتستّر وراء يافطات متنوّعة مثل حوار الأديان، حوار الثّقافات، ادعاءات القضاء على الفقر والأوبئة، تدعمه في ذلك آلة دعائية تحاول توجيه الوعي العالمي، حتى توفّقت في إلحاق هزيمة دالة بقضايا مشروعة لدى عدّة مظلومين. وقد حازت الكنيسة نصيباً معتبراً في تلك المهمّة.

فذلك الارتباط المتين بين استراتيجيا السّياسة وتطلّعات الكنيسة، الذي حضر فيه رجل الدّين، مبرّراً ومباركاً لا فاعلاً ومبادراً، غالباً ما انعكس أثره سلباً وقلّص من فُرص بناء ثقة مع التكتّلات الحضارية والدّينية الأخرى، بغرض تأسيس تآلف جامع بين أتباع

80 يمكن الاطّلاع على طروحاته في الشأن ضمن مؤلّفاته:
Hans Küng, *Religioni, etica mondiale*, Il Melangolo, Genova 2002.
Etica mondiale per la politica e l'economia, Queriniana, Brescia 2002.
Perché un'etica mondiale? Religioni ed etica in tempi di globalizzazione, Queriniana, Brescia 2004.

الأديان. وقد تولّد اقتناعُ الإكليروس في العهود السابقة بإقرار الارتباط بالآلة السّياسة، بعد تيقّن الكنيسة من اندحارها خارج مجال النفوذ السّياسي المباشر في السّاحة الغربية، فرضيت بما مُنح لها من موقع خلفي. وتحاول الكنيسة، في الزّمن الحالي، ارسترجاع ما فرّطت فيه، عبر امتلاك الحقيقة الخلقية كونياً، بالاستناد إلى قوى هيمنة دولية في المجال السياسي. والواقع أنه ليس من الهيّن للكنيسة، في ظلّ تحالفها الجليّ والخفيّ مع الآلة السّياسية، التي يطبعها التجبّر، إرساءُ حوار شفّاف، مع الأديان الأخرى أومع الفضاءات الحضارية المحاصَرة لنهضتها، تسترجعُ فيه ثقة أتباعها، نظراً لمحاولة الكنيسة الصّعبة للإمساك بالتناقضات، المتمثّلة في كل من الولاء للمستكبِر والدّعم للمستضعَف في الآن نفسه. لذلك تأتي مساعيها للحوار مع الحضارات الأخرى باهتةً ومفتقدةً لدعامات القوّة. ولعلّ هذا الوهن هوما جعل الكنيسة تتعثّر حتى الآن في إرساء حلْف ديني عالمي، برغم توفّرها على قدرات هائلة، مؤسّسية وتكنوقراطية ومالية.

فممّا قلّص الثّقة بين التكتّلات الدّينية العالمية المختلفة هوأن الجانب القوي منها ـ وهوالطّرف الكنسي ـ يهدف في انفتاحه على الفضاءات الحضارية الأخرى إلى احتوائها، وليس إلى تطارح الإشكاليات معها والبحث لها عن حلول مشتركة وعادلة، تُبنى على أساسها خلقية كونية جامعة، في كنف النّديّة الحضارية والدّينية. ويستلزم بلوغَ ذلك الهدف توظيفُ مقولة الحوار بدل مقولة التبشير المحورية، بعد أن صارت الأخيرة تلاقي انتقاداً. وحتى «علم التّبشير» و«لاهوت الأديان»، النّاشطين داخل المؤسّسات الأكاديمية الكاثوليكية، في الجامعات البابوية الرئيسية بروما، الغريغورية والقدّيس توما الأكويني وساليزيانا، لم يقدرا حتى الآن على تجاوز الإرث اللاّهوتي القديم، وإنتاج خطاب منفتح يتجاوز ضيق الرّؤى القروسطية، المتلخّصة في أنْ لاَ خلاصَ خارج الكنيسة.

جاء في وثيقة صادرة عن «مجمع عقيدة الإيمان» Congregazione per la Dottrina della Fede، وهي أعلى الهيئات الفاتيكانية السّاهرة على العقيدة، ضمن تصريح Dominus Iesus، بإمضاء مفتّش العقائد السّابق، الكردينال جوزيف راتسينغر، بنيدكتوس السّادس عشر، الذي يشغل في الآن منصب الحبر الأعظم في حاضرة الفاتيكان: «الحوار وإن كان يشكّل جانباً من رسالة الأنجلة، فهوواحد من أدوات الكنيسة لتبشير الأمم،

والندّية المطروحة أثناء الحوار، تتعلّق بتساوي الكرامة الذّاتية للأطراف، لا بالمحتويات العقدية التي بحوزتها»[81]. الأمر الذي جعل أحد منتقدي الكنيسة من الدّاخل يعلّق على هذا الموقف المتملّك للحقيقة بقوله: «هذا ليس حواراً بل ذمّاً»[82]. تلك العَقَديّة الخلاصيّة تشترك فيها كبرى التيّارات المسيحية الكاثوليكية والإنجيلية. ففي منطقة «حزام التوراة»، في الولايات الجنوبية في الولايات المتّحدة الأمريكية، حيث تهيمن التيّارات الإنجيلية، يبقى الشّعار الأساسي المرفوع «المسيح هوالحلّ» «Jesus is the answer»[83].

2. تحدّيات الدّاخل

تسجّل الكنيسة الغربية في الواقع، بخلاف الرّؤية الشّائعة عنها كونها مؤسّسة سلبيّة، منعزلة ومبعَدة، حضوراً نشيطاً في المجتمعات التّابعة لها، تختلف حدّته من بلد لآخر. ولم يخل ذلك الحضور من إثارة عديد من الانتقادات لها، سواء في ما تعلّق منها بالشأن الدّيني أوبالشأن المدني. وعبّر عن ذلك العنت الاجتماعي منشقّون داخليون، لعلّ أشهرهم اليسوعي كارل راهنر (1904 ـ 1984)، الذي أجبر على الصّمت من نظامه الكهنوتي في الخمسينيات، بضغط من الفاتيكان؛ وكذلك اليسوعي تايلار دي شاردان (*1881 ـ 1955*)، الذي منع من نشر مؤلّفاته، بغرض تحييد حضوره العلمي؛ وكذلك الدّومينيكاني ايفاس كونغار (*1904 ـ 1995*)، عقل جماعة «اللاّهوت الجديد» Nouvelle théologie، الذي نفي من فرنسا إلى مدينة القدس بسبب آرائه المغايرة؛ ونجد في الوقت الرّاهن الذّائع الصّيت، اللاّهوتي السويسري الألماني هانس كونغ.

ويَعتبِر هذا الأخير أن تثبيت بنيات السّلطة في الكنيسة الكاثوليكية يعود في منطلقاته للقرون الوسطى، ثم جرى تدعيمه أثناء «الإصلاح المضاد»، واستحضر كمفاتيح مضادة للحداثة خلال القرنين الأخيرين. ويحدّد كونغ مجموعة انتقادات للكنيسة الكاثوليكية، ممثّلة في أعلى هرم قيادتها، البابا السّابق كارول ووجتيلا، وتتلخّص في ما سماه بـ«أزمة الأمل». فالبابا يوحنا بولس الثّالث «كارول ووجتيلا» يدعوللحوار في الخارج

81: أنظر النص الكامل للتصريح بصفحة الويب الرّسمية لحاضرة الفاتيكان، تحت عنوان: www.vatican.va.

82. Leonardo Boff, *Un papa difficile da amare*, Datanews Editrice, Roma 2005, p. 53.

83. Sébastien Fath. In God we trust. Evangelici e fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti, Lindau, Torino 2005, p. 141.

وينقضه في الدّاخل. كما أن سعي الكنيسة للحوار مع أديان العالم يصحبه في الآن استمرار احتقارها، معتبرةً إياها «أشكالا ناقصة من الإيمان»، كما لا يزال البابا يعرض نفسه «مبشّرا» بالشّكل القديم. بالإضافة إلى أن الفاتيكان عادى في السّابق حقوقَ الإنسان ثم تراجع عن ذلك وسعى للاندماج مع السّياسات الأوروبية، لكنّه رغم ذلك لم يوقّع بعدُ على إعلان حقوق الإنسان للمجلس الأوروبي.

وتتواصل مواقف الكنيسة السّلبية من الشأن العائلي، حيث تستمرّ معارضتُها لوسائل منع الحمل. وهي تعارض الفقر، وتمنع في الآن تنظيم النّسل، الذي يحدّ منه ومن مرض فقدان المناعة. كما يرى كونغ أن ترويج الأنموذج الكهنوتي الذّكوري العزوبي، كان وراء انحرافات خلقية خطيرة، مثل انتشار الاعتداء الجنسي على الأطفال واللّواط والسّحاق بين رجال الدّين والرّاهبات. مبيّنا أن العزوبة المفروضة تنكّرٌ لما ساد في الألفية الأولى، التي لم تعرف فيها المسيحية هذا المنع[84].

أ. الاحتكار الكاثوليكي

كتب ويليام. ف. باينبريدج رئيس المؤسّسة المعمدانية الأمريكية ورئيس وفود التبشير الخارجية سنة 1882، أنه خلال زيارة لروما «فتّش مراقبوشرطة البابا بيوIX كافة أمتعتنا لمنعنا من إدخال **الكتاب المقدّس** إلى المدينة المقدّسة»[85]. جرى هذا الأمر في وقت سالف، بيد أنه حتى سبعينيات القرن الماضي، كان لا يزال بإمكان الكهنة الكاثوليك فقط إجراء قُدّاس الزّواج في إيطاليا، كما ليس بمقدور البروتستانت فسخ عقود زواجهم، إذا لم تقرّتها الكنيسة الكاثوليكية. ونجد الإذاعة والتلفزة الحكوميتين تبثّان كلّ أسبوع عدّة ساعات من البرامج الكاثوليكية، في حين تبقى الأديان الأخرى مغيبة كلّياً. وقد يحضر بعضها، مثل الإسلام، في برامج احتقار وتجريح، تمس كرامة أتباعه وسماحة تعاليمه، برغم أن الإسلام الدّين الثّاني في إيطاليا من حيث عدد الأتباع.

وفي الثلاثين من شهر أكتوبر سنة 1981، سحبت الحكومة البلجيكية بشكل نهائي تحجيرها التام، عبر السّكك الحديدية وعبر البريد، نقل مطبوعات شهود يهوه، التي

84. Vedi C.G. Sallustio Salvemini, *Il Potere Temporale Del Papato*, Il Ventaggio, Roma 1992, p. 8.

85. Bainbridge William F., *Along the lines at the front: A general survey of baptist home and foreign missions*, American Baptist Publication Society, Philadelphia 1882, p. 247.

من ضمنها **الكتاب المقدّس**[86]. وبالمثل، كانت الشّرطة البرتغالية، حتى ديسمبر 1974، تُصادر وبشكل روتيني كتابهم المقدّس ومطبوعاتهم الدّينية، وعادة ما تعنّفهم بشكل مفرط. وفي جانفي 1991، نقّحت البرتغال قانوناً كان يسمح للكاثوليك فقط بتدريس مادة الدّين، فمنَحت بموجبه بعض الحقوق للبروتستانت أيضاً.

وأصدرت إسبانيا، في سنة 1970، مرسوماً للتسامح الدّيني، يجيز لغير الكاثوليك تولّي بعض الوظائف الدّينية. كما وسّعت الحكومة الإسبانية، في 1992، إعفاءاتها المالية لتشمل تكتّلات الجماعات البروتستانية الإنجيلية، سامحة لهم بحق تشييد المدارس، ومعترفة بالرّعوية البروتستانية شغلاً قانونياً. وكيفما كان الأمر، فإن الحقوق الجديدة لم تتوسّع لتشمل الجماعات البروتستانية التي لا تنضوي تحت الفيدرالية أوغير المسيحيين. تلك أوضاع المسيحيين. أما أوضاع الإسلام فهي الأكثر سوءاً بين مجمل النّحَل والدّيانات الأخرى. ففي إيطاليا التي تضم، مثلا، ما يقارب المليون مسلم، يملك مسجدٌ واحدٌ ـ مسجد المركز الإسلامي بروما ـ اعترافاً قانونياً، في حين لم تنل المصليات الأخرى ذلك الاعتراف. فالتنصيصُ على أن مجيء المهاجر المسلم إلى الغرب هوللعمل، وأن الصّلاة لا تشكّل جانباً من عَقْد العمل بين الطّرفين، شكلٌ من التّمييز، الذي يلغي بعنف القانون حقّاً أساسياً متمثّلا في حرية التديّن[87]. ويستند هذا التأخّر في الاعتراف بحقوق المهاجر المسلم في ممارسة شعائره الدينية، في مساجد خاصة به، إلى تخوّفات متنوّعة، تدعمها وقائع عن تآكل ديمغرافي، مصحوب بتنام حثيث لأبناء الجالية المسلمة المقيمة داخل الغرب.

ورغم ما دبّ من وهن، في عديد المؤسّسات الاحتكارية الكاثوليكية في أوروبا، فإن جانباً كبيراً من الدّول الكاثوليكية لم تحرّر اقتصادها الدّيني بعد، وما زالت تفتقد لهيكلية تعدّدية عادلة وسويّة.

ب . الاحتكار البروتستاني

تواصل الدّولة، في أغلب البلدان البروتستانية الأوروبّية، توفيرَ الأديان بشكل

---

86 Yearbook of Jehovah's Witnesses Published annually, Watchtower Bible and Tract Society of New York 1984, p 110.

87. Enzo Pace, *L'Islam in Europa: Modelli di integrazione*, Carocci, Roma 2004, p. 15.

مجاني، أوعلى الأقل، الدّين الذي دفع المستهلِك سهْمَه فيه عبر الضّرائب. كما تستمرّ تلك الدّول في نصب العراقيل البيرقراطية أمام المؤسّسات الجديدة التي تحاول دخول سوقها الدّينية أوتتطلّع للنشاط فيه. ففي بعض الدّول، تتوفّر المساعدة لكنائس مختلفة، وفي أخرى لواحدة فقط. كما نجد إكليروس تلك الكنائس البروتستانية التابعة للدّولة يوجّه الأمور حسب مراده.

وتمثّل اللّوثرية، في السّويد، نموذجاً للشّكل الذي تسير عليه كنيسة الدّولة. فمنذ النّشأة، كانت الكنيسة جهازاً تابعاً للدّولة، حيث تتواجد عديد من القوانين الخاصة التي تضبط نشاطها مع الملك، بصفته راعي الكنيسة والمكلّف بتعيين الأساقفة ورؤساء الأساقفة. والمواطن السّويدي يولد، كما هومعلوم، منتمياً بالوراثة للكنيسة. أما أن يكون السّويد يسمح لعقائد أخرى بالتواجد، فليس صحيحاً أن تلك العقائد تتمتّع بحرية تامة، لمجرّد نعتها بالكنائس الحرّة. فمثلاً، غالباً ما تلاقي الجماعات البروتستانية الإنجيلية صعوبة في الحصول على ترخيص لعقد لقاءاتها العامة. كما تنصب العراقيل أمامها عند الاحتكاك ببيرقراطية دولة تخلومن أيّ تعاطف عند تحدّي اللّوثرية الرّسمية.

وتهيمن تلك الأوضاع على البلدان الاسكندنافية بشكل متشابه. فقد لاحظ بيتر لودبيرغ، الأمين العام للمجلس المسكوني بالدّنمارك، أن «البرلمان له سلطة مطلقة في تسيير الكنيسة الوطنية (الكنيسة اللّوثرية)»، وأضاف، أن إكليروس الكنيسة الوطنية يَعتبر النِّحلَ المسيحية الأخرى عبثية[88].

3. المركز والأطراف

طيلة بداية حقبة الحرب الباردة بين المعسكرين الشّرقي والغربي، كان تحالف الكنيسة مع الآلة الرّأسمالية الغربية في العمل على نخر الكتلة الاشتراكية خفيّاً. وحتى زيارة البابا يوحنا بولس الثاني سنة 1979، التي مثلت اختراقاً للفضاء البولوني، إحدى الأركان الأساسية للمعسكر الاشتراكي، لم تكن بمثابة عداء صريح وعلني. ولكن تم

88. Lodberg Peter, *The churches in Denmark. In Danish Christian Handbook*, edited by Peter Brierly, MARC Europe, London 1989, p. 7.

التنبّه، على إثر تفاعلات تلك الزّيارة، لانحياز الفاتيكان في الصّراع الإيديولوجي ضد الكتلة الاشتراكية، بعد أن صار علنياً. وقد مثّل البابا الرّاحل الوجه البارز في العملية، يسنده في ذلك الكردينال شيبرياني لوباز تروجيلو، المكلّف بتنقية الكنيسة من أي نفس اشتراكي[89].

وقد تمتّنت، على مدى حقبة الثمانينيات، عُرى التنسيق بين كنيسة البابا البولوني كارول ووجتيلا وحكومة الرّئيس الأمريكي السّابق رونالد ريغن، مبدع شعار «مملكة الشرّ» في الثامن من مارس 1983. فقد دفع توافقُ مصالح موظّفي البيت الأبيض مع نظرائهم في الفاتيكان إلى التنسيق فيما بينهم، شمل من جملة ما شمل تبادلَ المعلومات الاستخباراتية، كما بين ذلك ويليام ب. كلارك المستشار السّابق للرّئيس الأمريكي، في حوار مع *Catholic World Report* في نوفمبر 1999، برغم مظاهر التّعادي السّابق بين الكنيسة الإنجيلية الأمريكية وكنيسة روما. كما لا تزال تبعات الخلاف الرّوسي - الفاتيكاني السّابق تخيم بظلالها على تطبيع العلاقات الكاثوليكية الأرثوذكسية حتى الوقت الراهن. فلم يُسمح للبابا السّابق ووجتيلا بزيارة روسيا، كما لم يحضر الرّئيس الرّوسي جنازته. وتعدّ المشاكل المعلّقة بعد الفترة الشّيوعية مما يساهم في تعطيل تطبيع العلاقات بين الفاتيكان والكنيسة الأرثوذكسية. وشكّل حضور المؤسّسات الكاثوليكية في روسيا، المتّهمة بالتبشير، إضافة إلى انبعاث الكنيسة الأكرانية الإغريقية الكاثوليكية، من المسائل العالقة التي منعت اللّقاء بين ألكسيج الثاني، زعيم الكنيسة الروسية، ويوحنا بولس الثاني.

لقد كان من الضروري لنا أن نعرّج على دور الكنيسة الهام في نخر المعسكر الاشتراكي السّابق، لتبين ملامح الاستراتيجيا الكنسّية المستقبلية. فبعد انتهاء الكنيسة الغربية من ملحمتها مع الكتلة الاشتراكية، التي انهدّت على إثرها عديد من الأسوار، تحاول هذه الكنيسة في الزّمن الحالي بناء سلطة عالمية، توجه من خلالها المسيحية الواقعة خارج الفضاء التقليدي الغربي والتحكّم بمصيرها. وهذه الهيمنة غالبا ما تجلّت في تطلّعات روما التي تصرّ على التكفّل بتعيين الأساقفة والكرادلة في الأطراف، دون تنازل في ذلك للكنائس المحلّية. فنهجها العَقَديّ الملزِم والرافض لأيّة استقلالية، غالباً ما أرهق الكنائس

89. Bernard Lecomte, *Giovanni Paolo II, La biblioteca di Repubblica*, Milano 2005, p. 295-330.

المحلّية فرأت في المعيَّنين أجانبَ وغرباءَ عن الكنيسة المحلّية، مما خلق تململات في عديد الفضاءات.

أ . التّناقض مع أمريكا اللاّتينية

بدا ذلك جليّاً في موقف الكنيسة مما عُرِف بـ«لاهوت التحرّر»، على إثر التجمّع الأسقفي العام بمادلين بكولمبيا سنة 1968. فقد فرض تحالفُ الكنيسة مع آلة الهيمنة الغربية التنكّرَ لذلك اللاّهوت، عبر سحب المشروعيّة منه واتهام رجالاته بموالاة الكفر (الإلحاد الشيوعي)، ونعتهم بوصمة «الأساقفة الحمر»، ومن ثمّة محاصرتهم، لما يطرحونه من مراجعة جذرية تعيد تعريف ماهية الكنيسة، ورسالة المسيح. فالمسيح لم ينهر كهنة هيكل أورشليم وفي باله رهبةٌ من سلطان قيصر، الجاثم على البلاد والعباد، بل صدح «مملكتي ليست من هذا العالم»، متجاوزاً كافة الرّهانات الزّمنية، بصفة الدّين إن لم يحالف الفقراء مبدأ فهويوالي الأغنياء مقصداً، وإن لم يناصر المقهورين فسيدافع عن العشّارين، فلا منزلة له بين المنزلتين[90].

وقد كتب غوستافوغوتيراز، الأب الرّوحي للاهوت التحرّر، في نهاية السّتّينيات: «منذ أمد جرى الحديث في العالم المسيحي عن المشكلة الاجتماعية، أوما يسمّى بالمسألة الاجتماعية، ولكن فقط في السّنوات الأخيرة جرى التنبّه لعمق البؤس، وحياة العسف والاغتراب التي ترزح تحتها الأغلبية السّاحقة من البشرية، ضمن أوضاع مذلّة للإنسان، وبالتالي لله»[91]. فحياة البؤس، لأولئك الذين ألغي حقّهم في الوجود، من خلال الدوْس على كرامتهم الإنسانية، بارتباط مع نظام خضوع، تصير بموجبه بلدان وطبقات اجتماعية أكثر غنى وأشدّ قوّة، في حين يصير غيرها أكثر سوءاً وتدهوراً. فلا يكفي التدخّل، عبر إيديولوجيا النّهوض الاقتصادي، للحدّ من هذه الأوضاع، لأن ذلك الفعل يبقى خاضعاً لإرادة الأقوى، الذي يحافظ على شدّ تلك الدّول والتجمّعات لأوضاع استغلالها.

فالذي يدفع بالمضطَهدين، لهجران أوضاع اغترابهم، هونوع الوعي الذي يجعلهم صانعي تاريخهم. ولكن هذا الوعي الذاتي لدى الفقراء غير كاف، ما لم يعضده تطوير نظام اقتصادي عالمي يحوّر بُنَى الاستغلال السّائدة، ويدفع الدّول الضعيفة باتجاه اقتدار ذاتي

90. José Ramos Regidor, *La teologia della liberazione*, EDUP, Roma 2004, p. 115.

91. Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia_Italia 1992, p. 69.

من أجل نماء فعلي، هكذا يرى اللاّهوتي الإيطالي برونوفورتي السّبيل للخروج من هذا المأزق[92].

وقد أثارت كنيسة أمريكا اللاّتينية بدورها عديداً من الانتقادات المتعلّقة بهذا الشّأن، خصوصاً في المؤتمرات العامّة لأسقفية القارة، في مدلين بكولمبيا سنة 1968، وفي بوبلا بالمكسيك سنة 1979. كما نادى التجمّع المنعقد بسانتودومنغو، في 1992، بضرورة التّنمية الشاملة للشخصية البشرية، ودعا في نفس السّياق لاهتمام خاصّ بالثّقافات الأهلية، الإفريقيةـالأمريكية وتلك المولّدة.

وتلخّصت محاصرة لاهوت التحرّر وإدانته، في محاكمة غوستافوغوتيراز (1983ـ1984)، وفي محنة منظّره، ليوناردوبوف، الذي حوكم من طرف هيئة عقيدة الإيمان بروما، بين سنتي 1984 و1985، التي كان يترأسها البابا الحالي جوزيف راتسينغر، بنيدكتوس السّادس عشر. أجلِس بوف على نفس كرسي المحاكمة الذي أجْلِس عليه غاليلوغاليلي وجردانوبرونو، بتهمة الانحراف عن الصّراط المستقيم، على إثر صدور كتابيه، اللّذين لخص فيهما فلسفة لاهوت التحرّر: Jesus Cristo Liberador **يسوع المسيح المحرّر**، وIgreja، carisma e poder **الكنيسة والكاريزما والسّلطة**.

أراد ليوناردوبوف إعادة صياغة فلسفة المسيحية خارج معادلات الزّمن الحالي، ضمن رؤية طهريّة أصيلة. يقول بوف: «على ما أعتقد، يصعب الحديث عن المسيح الفقير والوديع داخل قصور روما... فالبديل، في فعل ما فعله عديد من أساقفة أمريكا اللاّتينية، باعوا قصورهم وتحوّلوا للسّكنى في بيوت متواضعة»[93]. وبموجب تلك الرّؤى الانقلابية تم عزله وتجريده من كافة مهامه الأكاديمية والدّينية.

ب . الكنيسة الإفريقية

لا يزال النّفوذ الفعلي داخل الكنيسة الكاثوليكية بأيدي البيض الغربيين، برغم التطوّر العددي الهائل للكاثوليك خارج الفضاءات التقليدية. ففي إفريقيا، تعرف أعداد الكاثوليك نموّاً لافتاً يصل إلى 148%، من جملة عددهم البالغ 135.660 مليوناً، وهوتنام

92. برونوفورتي: الفكر المسيحي المعاصر قضاياه وتحدياته، أنظر ترجمتنا النصّه بمجلّة الحياة الثقافية، تونس، العدد: 158، أكتوبر 2004، ص: 4ـ16.
93. Leonardo Boff, *Un papa difficile da amare*, p. 23.

يفوق نسبة الازدياد الدّيمغرافي في القارّة، الذي يقدَّر بـ83%. ورغم ذلك لا يزال حضور الأفارقة هامشياً في مؤسّسات القرار في الفاتيكان، حيث يقدّر عددهم في مجلس الكرادلة بـ 12،83% من المجموع العام، ويمثّلهم في التكتّل الانتخابي عشرة كرادلة، أي 8،7% من مجموع النّاخبين، واحد فقط منهم له مهمّة في «الكوريا رومانا»، وهوفرانشيس آرينزي كبريفاتو، في مجمع الشّعائر الإلهية وتنظيمات الأسرار، بعد أن شغل طويلا مهمّة رئيس مجلس الحوار الدّيني. وبالتالي فإن تنصيب الأساقفة في الأصقاع الخارجية لا يزال شأنا فاتيكانياً، لا يترك الاختيار لرجال الدّين المحلّيين، في تسيير شؤونهم. وتعبّر العملية عن إرادة إخضاع الأطراف للمركز.

وكان من أبرز ما خلّفه الإحساس بتدنّي نفوذ الأفارقة تولّدُ مظاهر تململ داخل الكنيسة الإفريقية، نظراً لمشاكلها المغايرة عن الكنيسة الغربية الممسِكة بمقاليد الأمور، الأمر الذي جعل الفاتيكان يسعى جاهداً لمحاصرة بوادر ذلك الانشقاق قبل انفلاته. فقد دعا البابا السّابق، يوحنّا بولس الثّاني، للتفكير بجدّية في تشكيل كنيسة «أفروأوروبية» لاحتواء الأزمة بغرض تجنّب انشقاق شبيه بما هزّ كنيسة أمريكا اللاّتينية. وقد اتخذت خطوات جادة في ذلك بعقد الملتقى الإفريقي الأوروبي بروما، في نوفمبر 2004، بمشاركة 50 أسقفا أوروبيا و50 أسقفا إفريقيا، لتطارح المسائل ذات الشأن.

إن هناك في كنيسة إفريقيا إلحاحاً على ضرورة الخروج من سيطرة المسيحية الاستعمارية، المثقلة بمركزيتها الأوروبية. وجرى التأكيد على ذلك خصوصاً مع الكاثوليكي جون مارك إلاّل ومع الأنجليكاني جون امبيتي، كما يُعتبر انبعاث **المجلّة الإفريقية للاّهوت** *Revue africaine de théologie* بكنشاسا في الكونغو، موحياً بذلك الشأن.

ج . آسيا والكنيسة

لا تزال تحدّيات عويصة تعترض الكنيسة الكاثوليكية في آسيا، جرّاء مظاهر نفور متأصّلة، عبّر عنها البابا السّابق ووجتيلا، يوحنّا بولس الثّاني، في مقدّمة رسالته *Ecclesia in Asia* لأعمال مجمع أساقفة آسيا المنعقد بالفاتيكان بين أبريل ومايو1998 بقوله: «إنه لغريب سببُ بقاء مخلّص العالم، المولود بآسيا، مجهولاً بشكل واسع لحدّ الآن بين شعوب

القارّة». وقد سعى البابا السّابق لاختراق ذلك النّفور، من خلال زيارات لأذربيجان وكازخستان وباكستان والهند وسيريلانكا وبانغلاديش وتايلاندا وسنغافورة وأندونيسا واليابان وكوريا الجنوبية والفلبين. فالكاثوليك يمثلون أغلبية في الفيلبين فحسب، بنسبة 63 مليونا من جملة 76، أي قرابة 83%؛ وتأتي الهند في المرتبة الثانية بـ 13 مليونا، بنسبة مئوية 1،5%؛ ثم أندونيسيا بـ 7،5 مليونا أي 3،6%؛ والفيتنام بـ6 ملايين بنسبة 7،5%؛ وكوريا الجنوبية 3،1 مليونا بنسبة 6،6%؛ وسيريلانكا 1،3 مليونا بنسبة 6،9%.

ولا يزال النّفور من الكاثوليكية يحرج الكنيسة. فمثلا ماكاو، التي حكمها البرتغاليون الكاثوليك مدّة تزيد عن الأربعة قرون، من 1576م إلى 20 ديسمبر 1999، تاريخ انتقالها تحت السّيادة الصّينية، رضخت طيلة تلك الفترة لسيطرة الكنيسة الشّاملة على مجالات التربية والتعليم، تدعمها في ذلك شبكة خورنات نشيطة، بيْد أن عدد الكاثوليك لم يتجاوز 20 ألفا، أي 4،5%، من جملة 450 ألف ساكنا[94].

وبالمثل، تجلّى ذلك البحث عن الاستقلالية في الكنيسة الوطنية الصّينية، منذ أن قطعت الصين علاقاتها مع حاضرة الفاتيكان وطرد المبشّرين الكاثوليك سنة 1951م، والإصرار على رفض المركزية الكنسية الغربية، بناء على مقولة ماوتسي تونغ «حتى السّماء في الصّين صينيّة»، لتجنّب أي نفوذ خارجي في الدّين، الذي لازال الفاتيكان يصرّ عليه. ويظهر إصرار الفاتيكان ما قام به أخيرا من خلال تنصيب أسقف هونغ كونغ، المونسنيور زان كردينالا، في تحدّ للكنيسة الوطنية الصّينيّة.

وكردّ فعْل على الموقف الصّيني الباحث عن الاستقلال الدّيني، سعى الفاتيكان لـ«تطويب» صينيين في يوم العيد الوطني لجمهورية الصّين الشّعبية، في أوّل أكتوبر سنة 2000، كضغط على خيار الاستقلال الدّيني الصّيني. ولا تزال العلاقة بين الدّولتين مأزومة برغم ما يبدومن سعي جاد نحوالتّطبيع. فقد أعربت الصّين عن رفضها تدخّل روما في شأنها الدّاخلي، عبر غياب وفد بكين عن المشاركة في جنازة البابا الرّاحل كارول ووجتيلا، كما لا تزال الصين متمسّكة بمنع تنصيب قساوسة من الفاتيكان لديها.

94. *Revista Limes*, "L'Impero del Papa", n° 1/2000, Roma, p. 24.

4. عقبة الإسلام

أ. تعثّر حوار الكنيسة الغربية مع الإسلام

تبدوأديانُ الصّين - الكنفشيوسية والطّاوية - لأغلب الأوروبيين نائية ومجهولة، وشرقاً قصيّا. فهي لا تشكّل أيّة خطورة بالمرّة، وحتى وإن شهدت توتّرات معها فهي تنحصر بالسّياسي لا الدّيني. كما تبدوأديان الهند - الهندوسية والبوذية - للعديد أقربَ وأوفر إلماماً بها. وقد تظهر لدى البعض وديعةً وسلميّة ولا تتضمّن تهديداً، لما تفتقده من صراع محدود مع الدّول المسيحيّة؛ برغم تصاعد الأصوليّة الهندوسية العنيفة، التي بدأت في الانتشار بالهند في أعقاب القرن المنصرم. وعلى خلاف ذلك يحضر الإسلام، الذي تشترك المسيحية معه في عدّة آلاف من الكلمترات، بما هودائماً تهديد مفتوح. ذلك ما يلخّص به هانس كونغ الوضع الحالي لنظرة الغرب للإسلام[95].

تلك الأوضاع جعلت من الإسلام عنوان التحدّي، في الدّاخل وفي الخارج. فالأوّل مثّله المهاجر والثّاني المسلم في وطنه البعيد. وترافقت تلك الهواجس بتراجع بيّن وفعلي للمسيحية في فضائها التاريخي، أي في أوروبا الغربية، الأمر الذي يُخشى أثره على قلب المسيحية في روما، يصحبه قلق من الصّحوة الإسلامية وتطوّراتها المجاورة المنتظرة.

واستلزم، أمام تلك المخاوف، إنتاجُ إواليات دفاعية، تلخّصت في ما يمكن أن نطلق عليه «السّور الحضاري»، الذي أُقيمَ تبعاً لاصطفاف حضاري مُصطَنع، أسّس على مفهوم «التراث اليهودي المسيحي»، الذي انطلق الترويج له منذ تأسيس دولة إسرائيل ومسعى الغرب لموضعتها ضمن محيطه الحضاري. وقد انساقت الكنيسة الكاثوليكية وراء المساهمة في تشييد ذلك السّور الحضاري والترويج لدعمه منذ المجمع الفاتيكاني الثاني. وهوما يكشف عن ارتباط الكنيسة الاستراتيجي بالقوى السّياسية الغربية، عبر ترويج المقولات البراغماتية والدعاية لها، على حساب الوقائع الحضارية التاريخية. وقد بلغ التأسيس النّظري لتلك المقولة أوجَه في خطاب الكنيسة، مع إصدار وثيقة «نحن نتذكّر: تأمّلات في المحرقة» (12 مارس 1998)، التي لخّصت اعترافات الكنيسة وتكفيرها عن مواقفها السابقة تجاه اليهود. ومما ورد في إحدى فقراتها: (بالنظر إلى آفاق علاقات اليهود بالمسيحيين، نطلب، في مستوى

95. Hans Küng, *Islam: Passato, Presente e Futuro*, Rizzoli, Milano 2005.

أوّل، من إخواننا وأخواتنا، الكاثوليك والكاثوليكيات، تجديد الوعي بالجذور اليهودية لإيمانهم. كما ندعوهم لتذكّر أن يسوع المسيح منحدرٌ من داود، وأن مريم العذراء والتلاميذ الأوائل من سلالة ذلك الشّعب اليهودي أيضاً؛ وأن الكنيسة تستمدّ جذورها من تلك الزّيتونة الطيّبة التي طعّمت بها غصون الزّيتون البرّي للأغيار؛ وأن اليهود اخوتنا الأعزّة والأحبة، وبمعنىً مَا هُمْ «إخوتُنا الكبار») (ص: *101*)[96]. والواقع أن مفهوم «الحضارة اليهودية المسيحية» كمفهوم لاتاريخي، يتغافل عن مفهوم «الحضارة المسيحيّة الإسلامية» التاريخي، لاغياً قروناً من التّماس والاندماج الحضاري، بما فيها من سلام وحروب وتوتّر وتفاعل[97].

وفي الآن التي تتكثّف فيها هواجس الكنيسة من الكتلة الإسلامية، يتعدّد عقد مؤتمرات الحوار الدّيني، المصحوبة بنزعة بطريركية للكنيسة على الدّيانات الأخرى. ففي الكتاب الذي أصدره الأب الأبيض، موريس برمانس، «الحوار الإسلامي المسيحي في عصره وضدّ عصره»، يلخّص تلك النزعة البطريركية، حيث يترجم صاحبه أطروحة التعالي الحضاري الغربي دينيّاً، إذ يتناول بالتفصيل الهندسةَ الإصلاحيةَ للعالم الإسلامي، محدّداً مقياسين للصواب لها هما: التّشريعات الاجتماعية الغربية والمناسك الدّينية الكنسية، وماعداهما فهوهراء[98].

نقيصةُ الحوار المركزية تلك هي التي شكّكت في قدرته، بشكله الحالي، على إرساء تآلف بين الطّرفين، وبرّرت مقولة منتقديه كون الأمر يتجاوز نشاطه الظّاهر إلى مقصد مضمَر، متشابك مع استراتيجيات هيمنة، خاصة وأن الحوار، بشكله الحالي، هوفعلٌ كنسيٌّ واستجابة إسلامية له، وليس فعلاً متوازناً بين الطرفين.

لقد انطلق حوار الكنيسة مع الإسلام بشكل مكثّف، منذ ستّينيات القرن الماضي، في وقت كان فيه العالم الإسلامي مشغولاً بتثبيت قدميه، بعد ليل استعمار بغيض. وكانت أثناءها قدرات العالم الإسلامي، المعرفية والعلمية متواضعة جدّاً، ولا تسمح له بمشاركة فعّالة في صياغة فلسفة الحوار، الذي بادرت الكنيسة الكاثوليكية به، على إثر تسريحها من عقالها بعد المجمع الفاتيكاني الشّهير (1962-1965). لذلك لا يزال الحوار في المنظور الإسلامي في

96. أنظر ترجمتنا للنصّ الكامل للوثيقة في مجلّة «مدارات غربية»، عدد: 5، شهر يناير فبراير 2005، باريس-فرنسا.

97. بشأن مفهوم الحضارة «الإسلامية المسيحية» المغيّب يمكن التوسّع في ذلك مع المؤلّف الأمريكي:
Richard W. Bulliet, *La civiltà islamico cristiana una proposta*, Editori Laterza, Roma_Bari 2005.

98 Maurice Borrmans, *Dialogue islamo_chrétien. À temps et contretemps*, Éd. Saint_Paul, Versailles 2002.

بداياته، من حيث تعريفه، وأشكال ممارساته وأدواته، مما يبقى تفعيله غائباً من حيث أغراضه، وجعل الكنيسة متفوقة في جني ثماره. فهولديها فعلٌ براغماتي، مندرج في مخطّط تبشيري أوسع، أكثر مما يتخيّله العالم الإسلامي مجرّد تفاهم أخويّ على أساس وحدة الرّوابط الإبراهيمية. ولكن بدأ، منذ فترة الثمانينيات من القرن الماضي، يدبّ تحوّل في المجتمعات الإسلامية، وأخذت مظاهر وعي ومناعة في الجسد الإسلامي في الظهور، جعلت الكنيسة تتنبّه إلى أن أسلوبها السّابق ما عاد يسير حسب مرادها.

والواقع أن الحوار، بغض النظر عن أغراض توظيفه، قيمةٌ ساميةٌ، ولكنه يكشف بشكله الحالي، المستتبع بعنف رمزي واستعلاء حضاري، عن خلل بنيوي في التواصل الحضاري وفي مطلب المثاقفة الأصيل. ولذلك لزم التمعّن، في المقاصد العليا التي يحتكم إليها، وفي الموجّهين له، لتبيّن المنطق الذي يسير ضمنه، والمقاصد العليا التي يسير نحوها. فإلحاح الكنيسة الغربية على الحوار، في وقت تعرف فيه الكتلة الإسلامية شيطنة موسّعة، من مؤسّسات «مجتمعات الكنيسة»، يدعوللرّيبة. لذا يبدومشروعاً طرحُ عديد من التساؤلات، بشأن هُوية الحوار، وسُبله، وتفعيل أخلاقياته في النسيج الاجتماعي. فمن مأزق الإسلام الحالي، وبحث أبناء حضارته عن العودة للسّاحة الحضارية، تتولّد إحدى الاختبارات العسيرة للعقل الحواري، التي تلحّ على المراجعة الإبستيمية لمعقولية الغرب.

تعود إحدى مسبّبات أزمة الحوار الجوهرية، بالأساس، إلى خطاب الغرب المنفلت والمتنكّر للأخلاقيات الكونية. ففي العقود الأخيرة تشكلّت شراذم، كُلِّفت بمهمّة عرض الإسلام، منها ما أفرزته الكنيسة ومنها ما استصنعه الإعلام، داخل عملية فبركة مستعجلة. يُطلَق على هذه الشراذم نعت المستعرِبين أوالمتخصّصين بالإسلاميات، يتولّون تقديم الإسلام وعرض مواقفه بشكل مغرض، يفتقد الموضوعية والرّصانة[99]. والواقع أن المقاربة الهشّة، المستحدثة مع هؤلاء الوكلاء، الذين أنشأتهم الظّروف الطارئة ولم يقدّهم التمحيص العلمي، استعراضيةٌ وغيرُ رصينة، وغالباً ما سممت مناخ المثاقفة بين الحضارتين.

تلك بعض مظاهر الأزمة التي يعاني منها العقل الدّيني الغربي. والخطيرُ فيها أن

99. يتولى في السّاحة الإيطالية هذه المهمّة مجموعة من الكتّاب والصّحفيين منهم: مجدي علاّم (مصري يحمل الجنسية الإيطالية)، يشغل مهمّة نائب رئيس التحرير في الصحيفة الرّسمية الإيطالية «لا كوريري دلاّ سيرا»؛ وفؤاد علاّم (جزائري يحمل الجنسية الإيطالية)، وهومكلّف بالكتابة عن الإسلام في الصّحيفة الشّعبية الواسعة الانتشار «لاريبوبليكا»، يعضده في ذلك الإيطالي رنزوغولو. كما نجد الصحفي جوليانوفرّارا، الذي يمطر الإسلام بشكل دائم بانتقاداته في صحيفته اليمينية المتطرّفة «إيل فوليو».

مؤسّسته الدّينية ناشطة بشكل لافت وفاعل في تحديد توجّهات الغرب السّياسية، في الخارج بالأساس. لذلك فإن التديّنَ إن كان يبدوفاترا وجيش الكهنوت يشكوتراجعا، من حيث أعداد الرّهبان والرّاهبات، فإن الاستعاضة عن ذلك النّقص بحضور فاعل على مستوى القرار والتوجيه في السياسات العامة، يبقى أحد مظاهر قوة المؤسّسة الدّينية الغربية. فهي تستند إلى جيش من العلمانيين واللاّئكيين المأجورين، يعضدهم رجال دين منحدرون من المجتمعات الفقيرة، مسلوبوالنفوذ والقرار، يخضعون لنواة المؤسّسة المركزية الغربية. ويبقى ذلك الترميم، أحد مبتكرات الحلّ المستعجل للأزمة المتحكّمة بالمؤسّسة الدّينية في الغرب.

ب . الإسلام الأوروبي والكنيسة والعلمانية

يبدوحضور الإسلام في أوروبا، في الرّاهن المعاصر، محاطاً بعديد من الإشكاليات، العائدة إليه، من حيث الرؤية والنّشاط والحضور، والمتعلّقة بالفضاء الاجتماعي المتواجد فيه، سواء من حيث تقبّله والتعايش معه، أوكذلك من حيث رفضه والنّفور منه. وتواجد الإسلام في أوروبا ليس هيّناً في ظلّ مزاحم تاريخي، ولا نقول عنه إنه نقيض ديني، ألا وهوالكنيسة، بتفرّعاتها الفسيفسائية، المتغلغلة في المجتمع والموجّهة لقطاعات اجتماعية وسياسية من خلف، وإن كانت لا تظهر علنا في القرار السياسي والعمل التنفيذي.

وقد تجلّى ذلك في السنوات الأخيرة مع الحديث عن إقرار دستور أوروبي، حيث اشتدّ الإلحاح من جانب الكنيسة على ضرورة إبراز البعد الكتابي، المسيحي ـ اليهودي، في التكوين التراثي لأوروبا، وكأنّ ذلك الإلحاح موجّهٌ بالدّرجة الأولى لعزل الملايين المسلمة المنتمية للغرب أوالمقيمة فيه، وناتجٌ بالمثل عن تخوّف على هوية القارة في ظلّ التبدّلات الجارية التي قد تلمّ بها في مستقبلها، سواء عبر تزايد المهاجرين أوعبر وعود انضمام تركيا ذات اللّون الإسلامي للمجموعة الأوروبية.

تلك التخوّفات تدفع إلى التساؤل، بشكل جذري: هل الحوار المسكوني الذي تنادي به الكنائس الغربية، وتسعى لتأسيسه بكل الوسائل، مسموحٌ بإتيانه خارج أوروبا فحسب، وليس داخلها أيضاً؟ ذلك أن دعوتها للحوار، في الخارج، جعلها تخشى على هويتها في الداخل وتناور على الانفتاح على الحوار بشكل لافت في الخارج، وكأن موجبات الأنجلة

والتبشير والاختراق تفرض عليها ذلك. كما أن مستلزمات الحيطة والحذر هي التي تجعلها حريصة على واحدية اللّون الدّيني في الدّاخل، بعد أن كانت ترفع نقيضه شعاراً في الخارج.

وعادة ما يردّد في البلاد العربية، والإسلامية عموماً، أن أوروبا علمانية، دون إدراك واع لاشتغال المجتمعات الأوروبية. وهي مصادرات غالباً ما تخطئ في تقدير الأمور حق قدرها لافتقاد مقولاتها لوعي استغرابي علمي بالغرب، يفرز القوى الفعلية فيه أويتفهّم سلطة المؤسّسات والهيئات المدنية بكافة تلوّناتها.

كنت أتصوّر قبل رحيلي لأوروبا، كما كان شائعاً لدينا، أن أوروبا خالية من نفوذ الدّين، فلا دور له، ولا مؤسّسات ضغط تدعمه، ولا أحزاب وراءه تستلهم مقولاته. وخُيّلَتْ إليّ أوروبا صحراءَ دينية. ولكنني بمجرد ما انتقلت إلى أروبا وجدت الأمر خلاف ما ظننت واعتقدت. وأظن تلك الفكرة الخاطئة، الشائعة بين شرائح مثقفّة واسعة في البلاد العربية، لا تزال مهيمنة حتى اليوم. وهي فكرة وهمية لم تنبن على أبحاث ومعارف واقعية، بل على مصادرات تعميمية، تجد دعامتَها في ماضي تصارع الثورة الفرنسية، وريثة فلسفة الأنوار، مع الكنيسة، وفي تطوّر الأحزاب الاشتراكية والشيوعية خلال القرن الماضي، وما صبغت به المجتمعات من رؤى ومفاهيم وفلسفات.

ودائماً ضمن جدل الإسلام الحاضر في أوربا مع واقعه، ينبغي معرفة أين تتجلّى الأزمة مع الإسلام. إذ تبدوالأزمة في نظري تصوّرية مستقبلية أكثر من كونها واقعية معيشية. فأغلب مسلمي أوروبا الحاليين، إن لم نقل كلّهم، مهمومون بمطاردة الرّغيف أكثر من كونهم يناشدون تحقيق دولة إسلامية، أونفوذ إسلامي على الأرض الأوروبية. فالمهاجر المسلم أوالوليد المنتمي حضاريا لهذه الجموع، لم يصل وعيُه لمستوى التفكير في كيانه وما يمثّله انتماؤه لأوروبا، حتى يطرح رؤيته الدّينية المفترضة. فلا يزال المهاجر، لعوامل اجتماعية تاريخية، يعيش بمخيال البلد الأصل. والتطوّرات الاجتماعية التي يحياها في بلد المهجر هي وحدها الكفيلة بإنتاج مخيال محلّي أوروبي. ففي بعض الأحيان ترتفع نداءات، سواء من أطراف مسلمة أوغير مسلمة، للتجمّعات المتواجدة في المهجر لإنتاج فقْهها وتديّنها ووعْيها المحلّي. والحال أنها تعيش منزلة بين المنزلتين. فلا هي تغرّبت ولا هي ارتدّت لشرقها.

إذ لا تزال تتنازعها مخاوف وأحلام وحنين وارتباطات سابقة، وتحرجها موجباتُ اندماج وضغوطاتُ واقع مختلفة الأنواع.

فالإسلام في أغلب الدول الأوروبية لم ينتظم ولم يتمأسس بما فيه الكفاية حتى يُطلب منه الدخول في المشروع الغربي برؤيته وتصوّره، أوتصفية حساباته مع العلمانية، سواء من خلال رؤية دينية لها أوتعايشية من داخل موجباتها. ولعل أسلم الطرق لكي يتجنّب الإسلامُ الأوروبيُّ الإسقاطات اللاواقعية، هوالتمعّن في الواقع الحرياتي السليم الذي توفره العلمانية، والواقع القهري العليل الذي تفرضه عديد من المجتمعات الإسلامية باسم المشروعية والدّين، وهي أبعد عن ذلك.

إذ لطالما غُرِّر بالإسلام المهاجر، الذي لا يزال رهينَ مخيال تصوّري اجتماعي سالف، فنظر للعلمانية بترسبّات سالفة مستوردة، انتفى منها التقدير الواقعي لمزاياها المعيشية.

ونجد نفس عقدة عدم التجاوز في النظر للماسبق، تستحوذ على التصوّر الغربي في رؤيته لتواجد الإسلام فيه. فهولا يزال مشروطاً بعدة عوامل تاريخية وآنية ومشدودا لها. فالإسلام بالنسبة إليه هوالكنيسة في فترة طغيانها القروسطي الباحثة عن الهيمنة والسيطرة، والمانعة لحرية الفكر والفعل، والمراقبة لحدّ الضمائر ـ عبر طقس الاعتراف ـ لقلوب الناس. ومن جانب آخر تُحضر لديه صورةُ إسلام العنفَ الحالي، الآتي من وراء البحار، والمهدّدَ للأمن الأوروبي. وعبر هاتين العدستين تخشى وتحذر أوروبا من الإسلام. وقد لعب النفّاثون في وقود صراع الحضارات والدّيانات دوراً مهماً في التغطية والتعمية على الوعي العميق، بجواهر الدّيانات والفلسفات.

لذلك فإن أوروبا، إن كانت جادة في استيعاب المسلمين بداخلها، لا ينبغي لها أن تؤاخذهم بجريرة ما سبق، ولا بمحاكمة تاريخهم وحضارتهم، وكأنهم مسؤولون عن كل تجاوز أوخطإ حدثا فيهما، بل أن تنظر إليهم من خلال انتمائهم الاجتماعي إليها.

غالباً ما تَنبهتُ إلى أن المنظومات الإيديولوجية والسياسية والدينية تصنع مقولات مانعة وحاكمة على غيرها. وهي خلاصات نظرية في العادة، ولكثرة تردادها تصير أحكامُها قدراً مقدوراً بين الأتْباع. ولعل ما يهمّنا هنا بالأساس مقولةُ عدم تعايش العلمانية مع الإسلام، وبالمثل عدم تعايش الإسلام مع العلمانية. ولكن التفكيك

الداخلي للمقولتين عبر تجلّياتهما المعيشية لا يثبت ذلك، إذ نجد مسلمين يراعون دينهم في مجتمعات علمانية، ونرى بالمثل علمانيين صادقين في دول ذات صبغة دينية.

ولذلك على مسلمي أوروبا عدم النظر للعلمانية بنظرة عقدية جامدة، بل بنظرة واقعية معيشية. فإن كانت العلمانية تضمنُ للمسلم أن يعيش دينيه وترسباته الحضارية بكلّ أريحية وأمن، فهي منافسٌ لا عدو، وهي إطار اجتماعي سلمي لا خصمٌ حضاري.

وإذا كانت الكنيسة، من جانب آخر، قد أجبِرتْ بالمثل، في الغرب على قبول العلمانية والإقرار بها كمشروع اجتماعي، بعد خصومات حادة ودامية، فإن على الغرب ألاّ ينقل تلك الخصومة إلى التصوّر في علاقة الإسلام بالواقع الأوربي. فالساحة والدائرة التي يختلف فيها الإسلام مع العلمانية هي أضيق بكثير مما تخاصمت فيها الكنيسة مع المجتمعات الأوروبية. لذلك لا أرى مبرراً لتمثل الصراع بنفس الرؤى والأدوات والحدة. فهناك جانب مدني كبير يلتقي فيه الإسلام مع ما يطرحة المشروع الاجتماعي العلماني، وهناك كثير مما تُوافِق فيه العلمانيةُ الغربية الإسلامَ، ولكن التوتّر والضباب والغشاوة التي تثيرها وتستصنعها قوى مصلحية مختلفة، إلى جانب الجهل وعدم الإلمام بالفلسفتين الحضاريتين للإسلام والمشروع العلماني، هما اللذان قادَا إلى هذا التوتّر وهذه الرّيبة.

وبصفة العلمانية وعيَ الإنسان بكينونتة، بعيداً عن أي وصاية خارجية أوإيديولوجية عليه، فهي حصيلة تجربة تاريخية عاشتها المجتمعات الغربية بالأساس،. ولولا طغيان الكنيسة الاجتماعي لما تبلورت هذه الفلسفة الاجتماعية. فهي في جدلها مع الإكراهات الاجتماعية باسم الدين الكنسي بلورت مشروعها الإنسي المغاير، حتى نمت في العلمانية صبغةٌ نسبية، لا تقدر أن تدّعي بمقتضاها الإطلاقيةَ، وكأن الوعي العلماني المتشكل عبر التاريخ هوالدافع لهذه الأطروحة التي صارت تنفر ولا تثق بأي إطلاقية.

ومن نعتقد جازمين أن هناك حاجة ماسة للحوار بين ثلاثي الإسلام الأوروبي والكنيسة والعلمانية، لتجاوز الرؤى الإقصائية وتجاوز أطر النظر القديمة للمسائل. فلا يتيسر الحوار فيما الأدوات مستوردة من عصور سالفة أومنتزعة من سياقاتها التاريخية التي أوجدتها ومسقطة على غيره.

ج . تقارب الكاثوليكية مع الإسلام

تبرز إناسة العقل الدّيني الغربي حجرَ زاوية للتخاطب الواعي معه. ولكن واقع الحال يكشف أن حقل الدّيني أكثر الحقول المسقَطة من انشغالات الفكر العربي، عند تناول الإشكاليات الغربية. وهوما شيّد أوهاماً عدّة وتقديرات غير صائبة. فلطالما أهملت المسألة عند التناول، ضمن مغالطات إيديولوجية، جعلت الانشغال يتجاوز زوايا أساسية، أحياناً ظنّاً أن الدّيني ولّى لديه واندرس، وأخرى جرّاء انجذاب «موضوي»، دون توفّر القدرات اللاّزمة لخوض تلك المغامرات الشائكة. ولكن ذلك العوز والنقص لا يبرّران التخلّي عن الاهتمام بالغرب الدّيني، وبمناهجه العلمية، وبمؤسّساته وتياراته المتنوّعة، لما يمثله من مطلب للحاجة ومعرفي في غاية الخطورة.

لقد مرّ ما يزيد عن الأربعة عقود على تصريحات المجمع الفاتيكاني الثّاني الشهيرة (1962 ـ 1965)، التي تعلّقت شذرات منها بالمسلمين. وردت الإشارة الأولى ضمن المتن المجمعي في فصل «لومن جنتيوم» أي «الكنيسة»، التي أُقرّت يوم 21 نوفمبر 1964 بموافقة 2151 ومعارضة 5 أعضاء، فكان النصّ كالتّالي: «...بيد أن تدبير الخلاص يشمل أيضاً أولئك الذين يؤمنون بالخالق، وأوّلهم المسلمون الذين يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد، الرّحمن الرّحيم، الذي يدين النّاس في اليوم الآخر». ووردت الإشارة الثانية في فصل «نوسترا أيتات» أي «علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية»، وقد أقِرّت في 15 أكتوبر 1965 بموافقة 1763 ومعارضة 242 عضواً، وجاء النصّ كالتالي: «وتنظر الكنيسة أيضاً بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحيّ القيّوم، الرّحمن القدير الذي خلق السّماء والأرض، وكلّم النّاس. الذين يسعون بكلّ نفوسهم إلى التّسليم بأحكام الله وإن خفيت مقاصده، كما سلّم لله إبراهيم الذي يفخر الدّين الإسلامي بالانتساب إليه. وإنهم، على كونهم لا يعترفون بيسوع إلهاً، يكرمونه نبيّاً، ويكرمون أمّه العذراء مريم، مبتهلين إليها أحياناً بإيمان. ثم إنهم ينتظرون أيضاً يوم الدّين، الذي يجازي فيه الله جميع النّاس بعدما يبعثون أحياء. من أجل هذا يقدرون الحياة الأبدية، ويعبدون الله بالصّلاة والصّدقة والصّوم، خصوصاً.

ولئن كانت قد وقعت، في غضون الزّمن، كثيرٌ من المنازعات والعداوات بين

المسيحيين والمسلمين، فإن المجْمَع يحرّضهم جميعاً على نسيان الماضي، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التّفاهم في ما بينهم، وأن يحموا ويعزّزوا كلّهم معاً، من أجل جميع النّاس، العدالة الاجتماعية، والقيم الرّوحية، والسّلام والحرّية».

واقع التجربة المترتّبة عن ذلك الإقرار المجمَعي، تحتاج اليوم إلى متابعة لآثارها العملية وما أدّت إليه من نتائج. فالكنيسة من خلال متابعاتها وإحصاءاتها تثبت الإيجابيات الحاصلة من جانبها والنتائج القيمة المترتّبة عن ذلك، وقد تجلّى ذلك بالأساس في تقارير *ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE*[100].

وكان من جرّاء تلك الأنشطة المتنوّعة، ومثيلاتها التابعة لكنائس بروتستانية، مثل الميتودية والإنجيلية والكاريزمية والمشيخيّة، أن ظهرت عديد من التحوّلات نحوالدّيانة المسيحية، برزت بالخصوص في المغرب العربي، حيث ذكرت ليندا كاي مديرة تحرير مجلة **ميسيون** «التبشير»، البروتستانية الفرنسية، في عدد مارس من العام 2006، المخصّص لشمال إفريقيا، أن عدد الناكصين في الجزائر وحدها يشارف الألف سنوياً، خصوصاً في منطقة القبائل. ناهيك عن إفريقيا التي تفقد وجهَها الإسلامي بشكل لافت ومتسارع. وتجلّى ذلك في تراجع الحرف العربي، حتى صار الدّارس للحضارة العربية الإسلامية في ماوراء الصحراء غريباً عن محيطه ومنبتّاً عن بيئته كمن يدرس حضارات منقرضة لا تمت له ولا لواقعه بصلة، على حد تعبير عالم الأديان الغامبي حسن سعيد جالو.

فمنذ الفاتيكان الثاني، كانت استراتيجية الكنيسة الأساسية من دفع مقولة الحوار للاستهلاك بين الدّيانات الواهنة الأتباع، مُلخّصةً في الحوار والتبشير. وإذا كان الحوار مفهوماً حداثياً فإن التبشير يبقى مفهوماً دوغمائياً. وربما يلحظ المدقّقُ في رسالة «ردمبتوريس ميسيو» (1991) للبابا الرّاحل يوحنا بولس الثاني، هذا التوازي المتناسقَ، الذي جسّده في هذه الثنائية خير تمثيل، إذ يصرّح في الرسالة السّالفة الذكر: «منذ تولّي منصب البابوية اخترتُ السّفر حتى أقاصي المعمورة لإظهار الالتزام بالمهمّة التبشيرية، وفعلاً، عبر الاتصال المباشر بالشعوب التي تجهل المسيح، وهوما أقنعني بالحاجة لذلك النّشاط». فالبابا الرّاحل ـ كما عبّر عن ذلك خبير الشّؤون الفاتيكانية التركي لطف الله غوكطاش ـ في حديث لي

100. أنظر تحت عنوان «إحصاء الكنيسة الكاثوليكية»، ص. 117 وما بعدها من هذا الكتاب.

معه، حداثيٌّ في الظاهر، حيث يمتطي الطائرة، ويشارك في الاحتفالات، ويتقرّب من الشبيبة، ولكنه مغرقٌ في الدّغمائية في فكره.

من هذا الجانب وغيره، لزمتْ مراجعةُ مسيرة الاقتراب، التي دشّنتها الكنيسة الكاثوليكية مع العالم الإسلامي وآثارها وتداعياتها على أطرافه. وهي تحتاج إلى خلاصة تتناول نتائجَها على الجانبين، لمتابعة التطوّرات الحاصلة، حتى لا يتم الاختباءُ خلف كلمة الحوار المغرية والتخفي عن الآثار السلبية، بفعل اللاّتوازن في العملية الحوارية. وما يبدوعموماً هوأن الجانب الإسلامي يفتقد، في حواره مع الكنيسة الكاثوليكية، لاستراتيجية جليّة. وهوما جعل الجانب الإسلامي عرضة للترنّح والتوجيه والتحكّم من الطرف المقابل، الخبير بما يفعل والواعي بما يسعى إليه. ذلك أن الكنيسة اغتنمت هذه الفرصة التاريخية لاختراق العالم الإسلامي، من وراء تدهوره الاقتصادي وهشاشة بنياته الثقافية والسياسية، فأمْلَت عليه خياراتها، وحدّدت له أنماطَ الحوار وفلسفته. وكمثال جلي على ذلك، ما نراه من الحث المستمرّ والإلحاح على تجنّب «الحوار العقدي» وتحييده، وهوأصلب ما يرتكز عليه الخطاب الإسلامي وأخشى ما تخشاه الكنيسة، ومن جذب الطرف الإسلامي نحوإشكاليات تنأى عن همومه وانشغالاته الحقيقية.

والواقع أن في إبعاد الحوار العقدي انحيازاً لتغييب الفهم وإخفاء لمعرفة الأصول. ولذلك يبقى هذا الشكل من الحوار مهدّداً بالتفجّر، لحظة تواري الفكر الخامل وتراجع العقل المستقيل. فإن ألغي الحوار الفقهي/اللاّهوتي والكلامي/الدغمائي وما شابههما، فماذا يتبقّى من الحوار؟ أظنّ أنه لن يبقى سوى كلام المداهنة والسّطحيات والتعتيم.

وبرغم الدّعاية القوية من جانب الكنيسة، للحديث عن التطوّرات الإيجابية للحوار مع المسلمين، فإن ذلك المجال يبقى في حقيقته مُفتقِداً لأسس دغمائية وضوابط قانونية مجمَعيّة، من جانب الكنيسة، تنظّمه وتقنّنه، وسنشير لبعض تلك المسائل. إذ لا تزال «القانونية» المجمَعيّة من جانب الكنيسة، لإعلان ناموس على أساسه يسير التعامل مع المسلمين، غائبةً بما يقابل أويماثل النّصوصَ الإسلامية الجلّية والحُكمية، في مقولها وحكمها وموقفها من دين أتباع المسيح. لذلك فإن ما يحتاجه المسلمون اليوم هووضوح «مجمَعي» معهم، تعلن فيه الكنيسة مقولها وحكمها وموقفها من دين أتباع محمّد. ومن ثم تبقى،

أمام هذا الفراغ، نصوص «لزمن جنتيوم» و«نوسترا آيتات» المستنَد عليها حاليا، من الجانب الكاثوليكي، خطابات عاطفية، متحمّلة أكثر من طاقتها وقدراتها، وتلك هي المشكلة!

ذلك أن غياب تعريف المسلمين في العقل الدّيني الكاثوليكي، والوجل من التصريح بانتمائهم للعائلة الإبراهيمية، يجعل ما يسمّى بالحوار مستمرا خارج التأسيس، وإلهاءً للمحاوَر عن المقصد الأصلي المراد. وسنشير لمسألة جليّة بهذا الشأن، جاءت على لسان البابا الحالي جوزيف راتسينغر، الملقبّ ببنيدتو«مبارك» السّادس عشر، قبل تولّيه منصب البابوية، أثناء ترؤّسه منصب مراقبة العقيدة، حيث كان أعلن في شهر سبتمبر من العام 2000 في «دومينوس جاسيس»، أن الأديان غير المسيحية لا تشكّل فعلاً إيماناً، لكن «تجربة دينية ما فتئت تبحث عن الحقيقة المجرّدة، ولا تزال تفتقد للإقرار بالله الموحى». ولنا، بناء على ذلك، أن نتساءل: أي نصّ أمام المسلمين في رؤية الكنيسة لهم؟ ليس أمام المسلمين سوى تجربة تاريخية ثقيلة ومرتبكة، يرتّب عليها خطاباً تراتيلياً قلبياً، لأن الحوار الجاد والمسؤول لا يمكن أن يُمارس فيما هُويةُ أحد طرفيه الدّينيةُ منفيةٌ أومغيَّبة أومبعَدة. وتحتاج الكنيسة أمام تلك الأوضاع إلى «شجاعة النّاموس»، حتى تقطع الصلة مع تراث الهرطقة والمحنة والبدعة التي نُعت بها الإسلام من طرف المسيحية على مرّ الدهور، وتعلن موقفها من أتباع محمّد. عندها يبدأ الحوار ويدخل أتباع عيسى ومحمد عصرَ التعارف الفاعل.

وقد أدى غيابُ التأصيل للحوار من الجانب الكاثولَيكي، بسبب حصره في زوايا أخلاقية قلبية، وهو، وإن كان مهمّا، لا يكفي لمعالجة إشكاليات تتجاوز قدراته ووعوده. فأمام الاستفاقة على ضيق ذلك النّمط الأخلاقي القلبي من الحوار، وتحدّي الواقع له، أُقترح التوجه نحو«الحوار الاجتماعي». وهنا كانت المراوغة أعمق، إذ غُـيِّبت مسائل أساسية، كالتشارك في مقاومة الظّلم، ونهب ثروات الأمم، والاعتداء على استقلالية الدّول، وتكبيل الشعوب المستضعَفة بالمديونية وإغراقها في تبعية قهرية، وممارسات الميز العنصري والديني، واختُلقت بدلها خطاباتٌ وصلواتٌ عاطفيةٌ جوفاءُ تدعوللتآخي والسلم، الخاليين من أي مدلولي تفعيلي. والحق أن الكنيسة، لطبيعة توجهاتها واستراتيجياتها، تتحاشى الدخول في تلك المواضيع. فهي، شاءت أم أبت، محكومة بالارتباط عضوياً بتوجّهات السياسية الغربية. وهي، في علاقتها مع العالم الإسلامي، أومع عالم الجنوب - حتى المسيحي منه

- في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاّتينية، تبقى على تناقض مع وقائعها. ولعل لاهوت التحرّر الأمريكي الجنوبي يمثل إحدى الصور الجلية لتلك التناقضات. فبمجرّد أن طرح هذا التفرّع الكاثوليكي - لاهوت التحرر - بزعامة ليوناردوبوف وغوستافوغوتيراز، هذه المسائلَ على جدول الأوليات التي ينبغي أن تعالج ويلتزم بها دينياً، ونادى بإخراج الكنيسة من ضيق الدائرة الخلقية إلى سعة كرامة الإنسان، في أبعادها المادية والمعيشية، حتى جرى إقصاؤه وتسليط سوط الحرمان والعزل على رموزه. ولعلّ تلك المسائل هي ما ينبغي أن تُطرح أساساً في الحوار بين الكنيسة الكاثوليكية والعالم الإسلامي، ويكون التكاثف لمعالجتها وحلّها من أجل بناء التعارف الحق على أساسها.

لوكان الحوار الاجتماعي الذي تريده الكنيسة مفعّلا لتوجّه الحوار بالأساس لقطاعات نتشر في كافة أصقاع المعمور، تنتهك كرامتها أوتهضم حقوقها. ومسلموالغرب هم إحداها والأقرب إليها، بحسب همومهم ومشاغلهم ومعاناتهم. إذ نجد مسلمي إيطاليا أكثر معاناة وبؤساً وتهميشاً، لما يواجهونه من صدّ ومنع وعراقيل أمام اندماجهم ومعاشهم، وكان بالأحرى لتواجدهم في ضيافة حاضرة الكاثوليكية العالمية، أن يكونوا النمط والأنموذج المتقدّم للحوار الاجتماعي الإسلامي الكاثوليكي الواعد، لا أن يُواجَهوا بتصريحات الكريدينال بيفي وما شابهها، التي تنادي بمقاومة الهجرة الإسلامية نحوالغرب المسيحي وصدّها.

فالخطاب الحواري، الذي تمارسه الكنيسة الكاثوليكية مع المسلمين، يحتاج كما يتبيّن إلى مبدئية تخرجه من المناورة ومن تقلّبات النّاموس مع الدّهور. فلوتناولنا مثلاً خطاب الكنيسة، عند حديثها عن الأديان التوحيدية، بالتحليل نراها تلحّ على ذكر الإسلام. وتلمح العملية أحياناً إلى بحث عن الاندماج تحت التوحيد الإسلامي النقيّ والأصيل، لإخفاء المعرّة الثالوثية التي تحرج الكنيسة في بعض الأحيان. وفي مقابل ذلك التقارب، تنتج العملية تباعداً من خلال الإلحاح على أن المسيح يهودي والمسيحية البدئية يهودية، والإصرار على نعت اليهود بـ«إخوتنا الكبار». ولسائل أن يسأل عن أي تعريف لهُوية الخطّ المسيحي الممتدّ عبر مسيحيي بلاد الشّام، والمتواصل عبر العرب المسيحيين في لبنان وفلسطين وسوريا والأردن. فهل هم «عرب» أم «يهود» بحسب التعريف الهلامي المروّج؟ هنا تكون الكنيسة تتواجه مع تصحيح رؤيتها لتاريخ المنطقة، ومُطالَبةٌ بتجاوز قراءة تاريخ الشرق وواقعه من

داخل الرّؤية اليهودية له.

تلك بعض الإشكاليات الحقيقية التي تسائل أربعة عقود من التقارب الكاثوليكي مع المسلمين، وصارت تلحّ على ضرورة توسيع الحوار إلى إسلامي ـ غربي، ليتجاوز حدود الكنيسة ويعطيَها حجمها المناسب داخل قطاعات الحوار المتنوّعة، بفعل ثبات الحوار معها. فالأمر صارت تمليه حقيقة كون الإسلام طرحاً شمولياً. ومن الصواب أن يتجاوز فيه ضيق التزامات الكنيسة، لينفتح على كافة مكوّنات المجتمعات الغربية. ونشير بالأساس إلى العلمانيين واللاّدينيين، والمسيحيين غير المنضوين تحت الكنيسة، الذين يمثّلون الأغلبية السّاحقة الغائبة عن الحوار.

لقد أثبتت أربعة عقود، من محاولات تقارب الكنيسة الكاثوليكية مع المسلمين، أن العلمانيين المنشغلين بالمسائل الدّينية في الغرب، والغائبين عن الحوار تقريباً، هم الأقرب والأوسع رؤية، والأكثر استعداداً لإرساء حوار عقلاني وموضوعي وتقدّمي مع المسلمين. وهوالأمر الذي يملي على الحوار الإسلامي، اليوم، التوجّهَ والامتداد نحوالجامعات الغربية ومراكز الأبحاث وقطاعات العلمانيين، وعدم الانحصار بالكنائس ولواحقها من مؤسسات كنسية أفرغت الحوارَ من بنياته الأصولية.

تلك بعض الملاحظات التي نشير إليها. وهي تتعلق بالحوار الكاثوليكي ـ الإسلامي، الذي صار مُطالباً بتصحيح العديد من خياراته، وبالتطور نحونقد أساليب الحوار وفلسفته، للخروج به من مأزق الثّبات واللاّجدوى الذي يحاصره.

د . البابا وفلاّشي والإسلام

أثار لقاء البابا بنيديتوالسّادس عشر مع الكاتبة الإيطالية الراحلة، أوريانا فلاّشي، المعروفة بتهجمّها الشّرس على الإسلام، والمهاجرين المسلمين، والثّقافة العربية في الغرب، يوم 27 أغسطس من العام 2006، في القصر الرّسولي بكاستل غنْدولفو، مقرّ الإقامة الصيفية للبابا، اهتمام وسائل الإعلام الإيطالية والمتتبّعين للشأن الفاتيكاني، برغم التكتّم عمّا دار بينهما من حوار. فأوريانا فلاّشي، التي صارت في إيطاليا أشهر من نار على علم، من حيث التحرّش بالعرب والمسلمين ونعتهم بأقذر النّعوت، عبر مقالاتها وكتبها المتعلّقة بالشّأن:

الغضب والكبرياء (2001)، **وقوة العقل**(2004)، وأوريانا فلاّشي **تحاور ذاتها**(2004)، **وأبوكاليسي** (2005)، التي تلقى رواجاً وترويجاً منقطعي النظير، بين الطّبقات الشّعبية الغربية، المتوسّطة التكوين الثقافي، تحوّلت في هذه الأيّام إلى مترجمة مسموعة لهواجس التيّار الإسلاموفوبي الذي ينحونحوالتمدّد. وهوما خوّل لها اللّقاء بنيافة البابا.

يعدّ الحبر الأعظم، من جهة أخرى، شخصاً غير عادي. فهورمز لمؤسّسة روحية عالية الأهمّية داخل العالم الكاثوليكي، وأيّ موقف أوحضور أوغياب في أي مشهد من جانبه له دلالته الخطيرة والعميقة. وضمن مجريات الأوضاع المتوتّرة والقلقة بين المسلمين والعالم الغربي، يعتبر اللّقاء بين الثنائي مكثّفاً بالإشارات والدّلالات الرّمزية، القابلة للتأويل السّلبي أكثر منه بالإيجابي. وربما كان سياق الأوضاع بين العالمين هوالذي يفرض ذلك، برغم أن اللّقاء قد يكون في حقيقة أمره بعيداً عن مدلولاته الظاهرية، وحاملاً لتوجيهات إيجابية وخيرية للبشرية.

فالبابا، هذا الرّجل الكنسي المفكّر، الذي ناطح الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في حوارهما الذائع الصيت[101]، الذي تناول الأخلاق والدّين في الدّولة اللّيبرالية، ليس من طينة رجل الدّين المنعزل عن الاجتماع البشري، كما يسود خطأً في تصوّرات العديد من أبناء العالم العربي عن الكنيسة ورجالاتها. ولذلك حريّ بنا التنبّهُ لاستراتيجيته المقبلة مع العالم الإسلامي ولمواقفه وقراراته.

وبناء على تلك الكثافة المرجعية لشخص البابا، تتطلّع المجموعة الإسلامية لحوار ديني فلسفي، حرّ ومنفتح، أكثر من تعويلها على حوار دغمائي عقدي، نظراً للوعود التي يمكن أن تعلّق على الأوّل. فالمتابع لتاريخ الكنيسة الكاثوليكية مع الإسلام يلحظ أمراً هاماً، وهوأنه كلّما كان رأس الكنيسة وزعامتها على حسّ عقلي إلاّ وسارت العلاقة باتجاه الانسياب والتفاهم والتحاور، وكلما كانت الزعامة بيد الخط العقدي إلاّ وتراجعت وتردّت الأمور، وقد تبلغ درجات التوتّر.

وخطاب فلاّشي، تجاه الإسلام والمسلمين، ووقوعه في مستهل الألفية الثالثة، أكثر إحراجاً، رغم مصدره العلماني، من الخطاب الدّيني العقدي. ويمكن تصنيفه ضمن صنف

101. Habermas Jürgen – *Benedetto XVI, Ragione e fede in dialogo*, Editore Marsilio, Italia 2005.

خطاب الكنيسة الكاثوليكية البدئي مع الإسلام، وهويعود بالذاكرة إلى قرون خلت، إلى أزمنة خيّم فيها التوتّر، وسادت فيها معرفة مشوّهة وعدائية لـ«المحمّديين»، باعتبار الإسلام نحلة مارقة تهدّد الكيان المسيحي، لخّصها المقول الشّعبي الإيطالي في: Mamma li «Turchi!» «أمّاه حلّ الأتراك!»، أي المسلمون.

فإلى أي حدّ يمنع جوهر فلسفة المسكونية ولاهوت الأديان الناشئين، عقب المجمع الفاتيكاني الثاني، من انسياق الهرم الكنسي وكرادلته وقساوسته نحوطروحات التيار الفلاّشي الصّدامي، فيما توتّراتُ الوضع الرّاهن وانفلات عفريت الرُّهاب، الذي صار الإسلام عنوانه، يدفعان باتجاه تلك الهوة المظلمة ؟ هل يقبل البابا ـ الفيلسوف بارتداد الوعي الكنسي على عقبيه تجاه الإسلام، بعد نضالات واسعة من النّقد الذاتي والتصحيح داخل الكنيسة ؟ وهل تسمح مظاهر التّعاون والتقارب ورأب الصّدع مع المسلمين بإنعاش الخطّ اللاّحواري والصّدامي الكامن والمتربّص ـ مستغلا لحظات التوتّر السّياسي ـ والانثناء على مساعي التّفاهم ؟

كانت التحوّلات عميقة، خلال مسيرة الكنيسة الكاثوليكية، تجاه الأديان، وتجاه الإسلام بالذات الذي يعنينا الآن، ولكن تلك التحوّلات الإيجابية لا بد من الاعتراف أن عديداً من الأطراف من داخل الكنيسة ما زالت ضدّها. فالبعض متحفّظ أومعترض على التقارب والحوار مع العالم الإسلامي، مثل أخوية سان بيوالعاشر، ذات المقرّ الرّسمي بإيكون بسويسرا، والمعروفة باللّوفابريين، الذين ذكرنا من قبل أنهم يشهرون مضادتهم عموماً للتوجّه المسكوني داخل الكنيسة، بصفته شكلاً من إذابة الحقيقة الدينية للإيمان، ويعارضون بعض مبادئ المجمع الفاتيكاني الثّاني المتعلّقة بالحرّية الدّينية وحوار الأديان، وما اصطلح عليه بـ«روح أسّيسي»، المتولّد عن الصلاة الجماعية بشأن السّلام التي تم أداؤها بدعوة من البابا السابق يوحنا بولس الثاني سنة 86م.

إن هناك سعياً من فلاّشي لدفع الفاتيكان حتى يكون «سلطة» و«قوة» زمنيتين. وهوما يتناقض مع المبدأ الإنجيلي القائم عليه، والمتمثّل في قول السيد المسيح (ع) لبطرس الحواري: «ردّ سيفك إلى غمده! فإن الذين يلجؤون للسّيف بالسّيف يهلكون!». وبالمثل، تبعد وتدنوفلاّشي من الكنيسة على أسلوبها وطريقتها، كلَوْمها البابا السّابق، على عدم

تعامله مع الإسلام بنفس الحدّة التي تعامل بها مع الشيوعية، مخطّئة إياه في موقفه من الإسلام؛ أوحفاوتها وإعجابها الكبيرين بشخص البابا الحالي، مثمّنة الشّكل الذي يدافع به عن أسس الحضارة الأوروبيّة والجذور المسيحية للقارة، لدى تجاذب الحديث عن الدّستور الأوروبي.

وتمثل المزايدة الفلاّشية، في الدّفع بتلك المواقف، نذيرا لمرائيها بشأن تحوّل أوروبا إلى Eurabia أي «أوروبا العربية». وهوأمر يتنافى مع موقف الكنيسة النافي أصلاً لأي شكل من أشكال إثارة التصارع.

والناظر بشكل فطن في مثيرات التوتر الحالي بين الغرب والعالم الإسلامي، يلحظ خروجها عن كونها من إنتاج المسيحية والإسلام كدينين، بل هي من فواعل السياسة بالأساس. ولكن المشكلة أن السياسة تتستّر بلباقة على قبحها، المتمثل في الاستغلال والهيمنة والنهب والمديونية والحروب، وتتوفق في استدراج الحسّ الديني وجلبه للمعركة. والمؤسف أن أتباع الأديان كثيراً ما هاجوا باسم الدين، ولكن الدافع وراءهم كان غيره.

والإسلام الغربي، اليوم، وهوالحلقة الأضعف بنيوياً بين هذه التقاطعات. تتوجّه إليه اتهامات نقدّر أنها نتيجة غربة مزدوجة يعيشها. يتصوّره الغربيون غولاً داهماً، مسخاً للهوية وتهديداً للأمن. وواقع الأمر يكشف أنه غير ذلك. فكيف يهدّد المهاجر البنغالي أوالمغربي أوالكردي هوية أوروبا، وهولا يزال يتكدّس في الطوابير أمام الكنائس والكاريتاس ومؤسّسات المساعدة الاجتماعية لسدّ الرّمق، تفصله أشواط عن اكتشاف هويته وثقافته !؟ وأنّى له بتهديد حضارة مستضيفة في عنفوان قوتها وبأسها ؟ بل هويعيش غربة مماثلة مع بلده الأول، حيث ينظر إليه من حيث كونه إسلامياً، مندمجاً، رياديا، وينعت بأنه الحربة المتقدّمة، أوالاختراق الفاعل، في الغرب. وهوغريب عن تلك التقديرات الوهمية. لذلك يحاصر الإسلام الغربي اليوم بشبهات الدّاخل وأوهام الخارج.

واللاّفت أن ثمة محنة تبقى مصدّرة أساساً من الخارج، وهي لواحق المعاناة في بلدان الأصل والمأتى، وليست وليدة تناقض يعيشه المسلم مع المجتمعات الغربية المستضيفة والكريمة.

الفصل السادس

مَساراتُ تأويل الدّين في المسيحيّة

1. الكنيسة وإكراهات الحداثة

حين نشر الفيلسوف الأنجليزي برتراند راسّل (1872-1970) كتابه **لماذا لست مسيحيّاً** سنة 1957، وقد جمّع فيه مقالات نشرها في ما مضى بين 1925 و1954، كانت المسيحيّة تشهد تخلّفها عن مسايرة نسق حداثة المجتمعات الغربية. عالج راسّل في هذا الكتاب المحاور التي جعلت المنظومة اللاّهوتية في الدّيني المسيحي، ولواحقها المؤسّسية السّلطوية، غير قابلة للتعايش مع العقلانية والدّيمقراطية، اللّتين تطبعان الفكر والمجتمعات الحديثة. ولئن عرض راسل في تلك الفترة المبرّرات التي تحول دون أن يكون المثقّف الحداثي مسيحيّاً، فإنّ مشروعية طروحاته تبقى ترجمة لها حضورها في واقع تراجع المسيحيّة في الغرب.

فخلال العام 2007، نشرت مجلّة **عالَم الأديان** الفرنسيّة ملفّاً خاصاً عن الكاثوليكية في فرنسا، التي درج نعتها بمقولة الكردينال لانجينيوسنة 1896م «فرنسا، البنت الكبرى للكنيسة». لكن تلك الرّيادة في الغرب اعتراها تراجع مذهل، منذ الثّورة الفرنسية ومنذ إعلان قانون فصل الدّولة عن الكنيسة سنة 1905م. وذلك لعدّة أسباب: منها النزوح عن الأرياف وثورة العوائد وتصاعد الفردانية، ويتواصل ذلك الانحدار بدون توقّف حتى الوقت الرّاهن.

ما زالت ممارسةُ الشّعائر بشكل منتظم المقياسَ الأكثرَ رواجاً في قياس التديّن. وتشهد ممارسةُ الشّعائر في الحالة الفرنسية انخفاضاً لافتاً. فهي لم تعد تعني سوى 10% من

الفرنسيين خلال 2006. والاعتقاد في الله، الذي بقي مستقرّا على نحوتقريبي حتى منتهى السّتينيات، حوالي 75%، تنازل هوالآخر إلى 52% مع 2006. و7% فقط هم الذين يرون أنّ الكاثوليكية هي الدّين الصّحيح، فيما ارتفع عدد الذين يقولون إنهم «بدون دين»، إلى 31%. ويزداد تباعد النّاس مع المؤسّسة الدّينية، خصوصاً حين يتعلّق الأمر بمسائل ذات صلة بالأخلاق والانضباط. إذ نجد 81% مع زواج رجال الدّين، و79% كذلك، مع ترقية النّساء للمناصب الدّينية[102]. وخسر إكليروس الكنيسة تقريباً كافة سلطته الأدبية على المؤمنين في فرنسا.

والواقع أن عدداً من المفكّرين الكبار استشعروا انعزال الكنيسة مبكّراً، فحاولوا تدارك الخطاب الكنسي للخروج به من عقمه اللاّهوتي. وقد كان من المحتمل أن تتم محاولة مصالحة الكنيسة مع الحداثة من الباب الفرنسي، مع مجموعة من المفكّرين المؤثّرين مثل: جاك ماريتان، فرانسوا مورياك، بيار إمانويل، هنري دي لوباك، وإمانويل هونيي، غير أنّ هؤلاء أدينوا بالصّمت من طرف البابوية في روما، التي تخشى تولّد قطب مؤثّر لا يدين بالخضوع للفاتيكان.

وتتواصل رحلة المناداة بتحديث المسيحيّة حتى يومنا هذا. فاللاّهوتي الألماني أوغن درورمان *Eugen Drewermann*، الذي أزيح أخيراً عن كرسي التّدريس في الكلّية الكاثوليكية بجامعة بادربورن، لخص خلافاته مع الكنيسة الكاثوليكية بقوله: لا يمكن أن تتواجد المسيحية اليوم بدون حرّية ذاتية، فما يطبع الكنيسة اليوم من فكر خرافي واغتراب وموالاة وخضوع، انحرَفَ باللاّهوتي الأكاديمي عن رسالته النبويّة وحوّله إلى خادم للكنيسة. ذلك ما صرّح به إلى المجلّة الألمانية *Publik-Forum* في العدد الثاني لشهر ديسمبر *2006*.

كما هجر الكنيسة اللاّهوتي الهولاندي جون وينغارد *John Wijngaards*، أبرز المختصّين في الكهانة النّسويّة، لما يراه من تنكّر لتراث المسيحية البدئية التي بلغت فيها المرأة رتبة الشماسة. وهويعتبر أن التجمّعات الكبرى، مثل التجمّع العالمي للشّبيبة الذي رعته الكنيسة، أوتجمّع جنازة البابا الحاشد، لا تعني قوّة بل تخفي وهَناً حسب رأيه. وأمام

102. *Le Monde des Religions*, Janviers-Février, 2007, n. 2, Paris.

ضخامة المؤسّسة الكنسية وصعوبة حصر كافة قطاعاتها ووضعها تحت المرصد، تنشأ من حين لآخر مظاهر تمرّد على النّهج الأرثوذكسي الذي تريد المؤسّسة المركزيّة أن تحتكره.

أين يكمن تعذّر أن يكون الحداثي مسيحيّاً ؟ وما هي المسبّبات البنيويّة لتراجع المسيحية في الغرب؟ ترى عالمة الاجتماع الدّيني الفرنسية دانيالي هرفيي ليجي، المهتمة بمصائر المسيحية في المجتمعات الغربية، في كتابها: **نحومسيحية جديدة؟** أنّ أزمة الكاثوليكة التي صارت جليّة، تتلخّص في عدم قدرتها على طرح خطاب مقنع للنّاس، وفي عجزها عن أن تستمر كطرف في المشهد الثّقافي الفرنسي. فالكنيسة متّهمة بقدامتها في وعي الجسد، والأخلاق، والعادات، وليس لها الأدوات الثقافيّة في مستوى الزّمن الحالي[103].

لقد شهدت الكنيسة، في القرن الماضي، أعمق التحدّيات الاجتماعية والسّياسيّة، في مجتمعات ميّزها الحراك القومي والأدلجة والعلمانية. وقد كانت جلّ التحدّيات نابعة من الإطار الاجتماعي الحاضن، الذي كانت فيه الكنيسة تبحث باستمرار عن موطئ قدم، عبر محاولة التعالي عن الهموم السّياسية أوالانخراط المباشر في قضايا التغيير الاجتماعي. وقد شغلت الكنيسة عبر القرن الماضي همومَ الشّهادة بين الناس لا التّفتيش عن مواكبة مقولاتها للوعي الاجتماعي، وتوصّلت في بعض البلدان إلى إرساء اتّفاقات قانونية تنظّم حضورها، كما كان مع قانون العلمانية في فرنسا 1905م، أومع موسوليني خلال 1929م، ومع هتلر سنة 1933م، ومع سالازار خلال 1940م، ومع فرانكوسنة 1953م. ولا يزال جلّ بنود تلك الاتفاقات سارية المفعول.

في ظلّ ذلك الضّبط، بقي الإطار الاجتماعي الغربي، رغم تشريعاته المقنّنة لأنشطة الكنيسة، رخْواً طيلة فترة الاستعمار، نظراً لحاجة الدّولة إلى الكنيسة والعكس أيضاً، بغرض التوغّل الثّقافي والحضاري في المستعمرات[104]؛ واستمرّ ذلك أثناء فترة التحرّر.

---

103. Danièle Hervieu-Léger, *Verso un Nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1989.

104. قبيل دخول الاستعمار الإيطالي لليبيا شهد البلد تصارعا على تسيير المدارس والهيمنة على الفضاء التعليمي، بين الفرنشسكان الإيطاليين والآباء البيض، التنظيم التبشيري الفرنسي في شمال إفريقيا. فقد كان التّنظيمان متمسّكين بأبعادهما الوطنيّة في ما يتعلّق بالثّقافة واللّغة في بلدي الأصل. ومع إلغاء تمازج الدّولة بالكنيسة في فرنسا، وإعلان العلمانية سنة 1905، جرت المحافظة على دور فاعل للمبشّرين لأهميتهم في إدخال اللّغة والثقافة الفرنسيتين، وهونفس الطّموح الذي نظرت به إيطاليا لمبشّريها حتى مع إرساء الكونكورداتو، الذي فصل شكليا الفاتيكان عن الدولة.

بشأن التوسّع حول دور الكنيسة خارج فضائها التقليدي أنظر:

كما احتاجت الدّولة العلمانية إلى الكنيسة لاحقاً، وإلى شبكتها المتداخلة من المنظّمات والجمعيات التطوّعية والمستشفيات والمدارس وروض الأطفال، وما تؤدّيه من خدمات لا يستهان بها.

ووجدت الكنيسة، عكس ذلك، خارج المجتمعات الغربية الرّأسمالية، عنتاً في الحضور في المجتمعات الاشتراكية سابقاً، مع اختلاف الحدّة من بلد لآخر. ولكن الكنيسة الكاثوليكية هلّلت بعد انهيار المعسكر الاشتراكي لسقوط الشّيوعية، وهي تمنّي النّفس بالتهام بقايا الكتلة الاشتراكية. لذلك عقدت «المجمع الأسقفي الأوروبي» على إثر سقوط جدار برلين لتدارس الأمور، ولكنها بعد ذلك التهليل استفاقت على المشاكل العالقة مع الأرثوذكسية، التي صارت تبحث عن لململة هويتها، وإذا بالكنيسة الكاثوليكية تغرق من جديد في السّلام الشّائك بعد أن خرجت من مشاركتها في الحرب الباردة إلى جانب الكتلة الرأسمالية[105].

وجرّاء ذلك السّور الجديد المنتصب شرقاً، صارت الكنيسة تسعى لنسج تحالفات أساسُها التحدّيات المشتركة، كما هو شأن التّنسيق مع الكنيسة الأنجليكانية، بتوحيد الموقف بينهما من الأرض المقدّسة واندفاع الإسلام نحو أوروبا والدّفاع عن الأسرة[106]، والوقوف ضدّ انتشار الكنائس المسيحية المستقلّة، المنعوتة بـ«النّحل» وبـ«عبّاد الشّيطان»، التي تشتدّ الحملة ضدّها. غير أنّ الكنيسة الأنجليكانية تشكو من فتنة داخليّة، تمزّق شملها، ولعل آخرها تهديدُ كنائس تنزانيا ونيجيريا وكينيا بالانفصال بسبب تنصيب رجال دين لوطيين.

2. لـهْوَتةُ السّياسة

دُعيَت الكنيسة، خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثّانية، إلى المشاركة في بناء المجتمعات الغربية وضُمّت إلى التحالف المناهض للشّيوعية. وكان أن قدّمت فلسفتها الاجتماعية التي تجلّت أساساً عبر «الدّيمقراطية المسيحيّة» في إيطاليا. وحاولت الكنيسة

Agostino Giovagnoli, *La chiesa e le culture*: Missioni cattoliche e scontro di civiltà, Guerini e associati, Milano 2005.

105. بشأن تلك التحدّيات غير المنتظرة، أنظر رئيس المؤتمر الأسقفي الإيطالي السّابق:
Camillo Ruini, *Chiesa del nostro tempo Prolusioni 1991-1996*, Edizione Piemme, Alessandria 1996, pp. 54-58.

106. كلّ مرّة يجتاح فيها اللّوطيون والسّحاقيات روما، استعراضا لقواهم وتحدّيا للفاتيكان، تتحوّل المدينة إلى ما يشبه سدوم وعمورة.

إضفاء مسحة القداسة على السّياسة، مستلهمة مبدأها التقليدي في أنّ السّياسة ينبغي أن تجعل من القيم العليا مرجعية لها، غير أنّ ما ولّدته المجتمعات من تحدّيات، جعلت التّساؤل عما إذا كان تطابق الكنيسة الكاثوليكية مع الدّيمقراطية دائم الحضور. فالدّيمقراطية تتحدّى الكنيسةَ، لأن الديمقراطية تتأسّس على حرّية الضّمير وعلى مبدأ الأغلبية. والكنيسةُ من ناحيتها، تتحدّى الدّيمقراطيةَ لأنها تتأسّس على الحقيقة والعصمة (متى16: 19؛ يوحنا16: 13)، اللّتين لا تخضعان لا للضّمير ولا لإرادة الأغلبية. وحجّة الكنيسة ضدّ المجتمع اليوم، أن تلك الإرادة نسبية، مرادفة لاحتقار الأخلاق وللّذة وللأنانية وللعدمية.

وإن تكن الكنيسة تزعم، حيناً، تماهيها مع نسق سير المجتمعات الغربية، عبر إقرارها باحترام علمانية الغرب، التي ترى أنها تأسيسية في الأناجيل «اعط ما لقيصر وما لله» (متى 22 : 21)، و«مملكتي ليست من هذا العالم» (يوحنا 18: 36)، فإنها تختنق اليوم بالحبل الذي أمدّته يوماً، عبر محاصرة العلمانية لها[107]. وفي الوقت الذي تشهد فيه الكنيسة تناقضاً مع الواقع العلماني، تصرّ على أن تبقى المتنفّذ الدّيني الوحيد في فضاء ديمقراطي، وهوما يتناقض أساساً مع تحرير السّوق الدّينية. ولذلك تبدوأوضاع الدّين في أمريكا مختلفة عمّا عليه الحال في أوروبا الغربية، تبعاً لترسّخ مقولة «الدّين المدني» ونقص حدّة شراسة العلمانية. فلئن تواضع الغرب على العلمانية فإن الاختلاف حاصل في مدلولها وتنـزيلها في الاجتماعي. إضافة إلى ما يتميّز به انفتاح السّوق الدّينية في أمريكا على شتّى أشكال العرض والطّلب، لما يحتكم إليه الأمر من تنافس[108]. في حين لا تزال ساحة النّشاط في أوروبا الغربية، بشقّيها الكاثوليكي والبروتستاني، مقتصرة على الكنائس المهيمنة، مع توفير هوامش ضئيلة لـ«الدّيانات الدّخيلة»، مما يحدّ من قدرات العرض لديها[109]. ذلك الضّيق جعل ما عرف بلاهوت الأديان في الكاثوليكية والبروتستانية الأوروبيتين، يُنظّر خارج

107. بشأن تماهي الكنيسة مع العلمانية أنظر دراسة:
Jean-Paul Willaime, *Les Fondements religieux du politique moderne,* La contribution du christianisme à la modernità politique, Enciclopedie des religions Tome: II, Bayard éditions, 1977, pp. 2079-2088.

108. Mokhtar Ben Barka, *La droite chrétienne américaine, Les évangéliques à la Maison-Blanche*, Privat, France 2006, pp. 18-33.

109. أنظر ترجمتنا لدراسة «علماء الاجتماع الدّيني بأمريكا والسّوق الدّينية» لدارن. أ. شرْكات وكريستوفر.ج. إلّيسون، المنشورة بمجلة الحياة الثقافية بتونس العدد: 146، السنة: 28، جوان 2003، ص: 4-29.

التّنافس الاجتماعي المباشر، ويطرح طروحات تتعلّق بمسائل مسكونية نائية.

3. أزمة المعنى

صادف أن دخلتُ يوماً مرحاضاً في منزل عائلة كاثوليكية إيطالية فوجدت **الكتاب المقدّس** بالدّاخل يُتلهّى به أثناء التغوّط. بدا لي الحدث حينها مثقلاً بالدّلالة عن امحاء المسافة بين المقدّس والمدنّس، بين الأعيان النّجسة والأعيان الطّاهرة. لقد تخفّت على الكنيسة طيلة القرن الماضي أزمة المعنى، الذي يشهده لاهوتها، وانصبّ مجمل انشغالها على الإطار الاجتماعي، والبحث عن موطئ قدم داخله، لأنشطتها ونفوذها. لذلك كانت المسيحيّة، كنظام لاهوتي معيشي، تنسحب تدريجيا من المجتمعات الغربيّة برغم الإطار الدّيمقراطي الذي يحتضنها.

فالتأويل في اللاّهوت يبقى مدفوعا أساساً بحاجة ملحّة للتّلاؤم مع المطلب الاجتماعي. وبقدر اشتداد الضّغط، يحاول اللاّهوتي إيجادَ مخارج للنّوازل والمستجدّات، تكون وفية لروح النصّ وملبية للمطلب الاجتماعي. لكن التوفيق بين الوفاء لروح النصّ وتلبية متطلّبات الحاجة الاجتماعية لا يتيّسران دائماً. هنا كان الاعتراف أوعدم الاعتراف حاسماً في العملية التأويليّة. ولهذا السبب ليست عملية إنتاج التأويل متروكة لحسن النوايا وللأفراد، بل الاعتراف بها في حاجة لمباركة مجلس مراقبة العقيدة المرابط في روما. وهنا تحضر المؤسّسة الوصيّة على الإيمان بسلطتها وأدواتها في إضفاء القانونية أواللاّقانونية على أيّ مسعى.

وكان اللاّهوت النّسوي خلال العقود الأخيرة أبرز النّاشطين السّاعين لاختراق ذلك الضّيق، ولكن غاب الاعتراف بمطالبه وبمشروعيته. فبعد حضور دوني للمرأة في الكنيسة طال قرونا، لم تسنح للمرأة الفرصة للتنديد بحياة القهر التي ترزح تحت وطأتها، إلاّ مع الستّينيات. **أنا امرأة وأدرُس اللاّهوت**، كتاب فاليريا غولدستاين 1960، الذي قطع مع اللاّهوت الرّجالي ودشّن اللاّهوت النّسوي، يروي ملحمة دونية المرأة في بنية الكنيسة. والحقيقة أن الحركة النّقدية للكتاب المقدّس لفتت النّظر إلى المسألة النّسوية، منذ ما يزيد عن القرن. فقد نُشر سنة 1895 مؤلّف نسويّ جماعي برعاية إليزابيث ستانتون بعنوان: **الكتاب المقدّس النّسوي**، وهوعبارة عن شروحات لشتى النّصوص المقدّسة المتعلّقة بالمرأة.

لقد أملت أزمة المعنى بحثاً عن انبعاثة جديدة عبر المجمع الفاتيكاني (1962-1965)،

الذي نعت بالثورة الكوبرنيكية، ولكن الكنيسة، بعد حصيلة ما يناهز الأربعة عقود، تجد نفسها مجددا أمام تحدّيات متنوّعة، لم يستوعبها لاهوتها التقليدي.

فالأصول التي تجري ملاحقتها عبر أركيولوجيا النصّ والتاريخ الكنسي، تفتقد للعلوية ولمشروعية المؤسّس الأوّل. إذ كلّما جرى التّدقيق في النصّ إلاّ وتلاشت قداسته. فحتى النصّ والكنيسة كانا نتاجات بشريّة لاحقة ولا تمت للمسيح (ع). فما كان المسيح كاثوليكياً ولا أرثوذكسياً ولا بروتستانياً ولم يؤسّس حتى كنيسة. ولكن في غياب تلك الحلقة، استوجب على المؤسّسة، خلق كاريزما، ومركزة السّلطة وقوننتها، عبر «الحقوق القانونية» وعبر الهياكل المؤسّسية، التي على رأسها مجلسُ مراقبة عقيدة الإيمان، الهيكلُ الذي خلَف محاكمَ التفتيش في مهامها.

وقد استشعر الرّاهب لويجي جيوساني (1922-2005م) مؤسّس حركة «تناول وتحرير» في إيطاليا تواري المعنى اللاّهوتي والوجودي في المسيحيّة المعاصرة، برغم نفاذ هيمنتها في المجال السّياسي. كذلك هوالشأن في إيطاليا عبر «الديمقراطية المسيحية»، التي وجدت المساندة التامة من البابا بيوالثاني عشر، فحاول منذ الستّينيات إعادة شحن المسيحيّة بمعناها المفتقَد، والتقرّب من الشريحة الطلاّبية، الأكثر عرضة لاهتزاز للمعنى بينها، في أعقاب الثّورة الطلاّبية[110]، حسب ما يتجلّى أساساً في كتابه «المعنى الدّيني»[111]. وبعد تجربة امتدّت على ثلاثة عقود مثّلت فيها «تناول وتحرير» المدخل الذي أطّلت منه الكنيسة الكاثوليكية على العالم الحديث وعلى المصالحة مع المجتمع، تدحرجت الكنيسة من جديد وخفت صوتها في إيطاليا وفي الخارج.

إن أزمة مشروع «الأنجلة وإعادة الأنجلة»، الذي لاقى معارضة في الغرب، جرّاء محاولة الاكتساح المستجدّ لفضاء بقي الحنينُ إليه قوياً، ولا تتوفّر الأدوات لولوجه، جعل الكنيسة تستفيق على ما يفصل بينها وبين هذه المجتمعات. ورغم أنها سعت إلى خلق رموز في الأوساط الاجتماعية، مثل الأم تيريزا، لويجي جيوساني، زعيم الأبوس داي يواكيم نافاروفالس، وإعطاء أنشطتهم بعداً كونياً، فهي عجزت عبرهم عن أن تجذب النّاس نحوالمركز، وأن تحوز ولاءهم.

110. Salvatore Abbruzzese, *Comunione e Liberazione, il Mulino*, Bologna 2001, p. 17.

111. Luigi Giussani, *Il senso religioso*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2003.

كما ولّد امتداد المسيحيّة خارج فضائها التّقليدي وثباتها في الدّاخل تحدّيات رؤيوية لا عهد للمركز بها[112]. لقد صارت أطرافُ المسيحية وهوامشُها تصرّ على أن تقدّم تأويلَها للنصّ، فظهرت طروحات «الكنيسة السّوداء» و«المسيح الأسود» و«اللاّهوت النّسوي» و«لاهوت التحرّر»، فيما كانت مسيحية روما غارقة في تجاويف المجتمعات الغربية المرسملة. لذلك تحوّل مطلب إعادة تأويل الدّين إلى مطلب ملحّ في لواهيت الأطراف، الذي بقدر وفائه للمسيح (ع) بقدر ما وجد نفسه مكرَها على التملّص من سلطة روما، وبقدر ما التزم بسلطة روما بقدر ما تيقّن من اغترابه عن واقعه.

وعبرت جلّ التكتّلات المسيحيّة في الأطراف تقريباً (الإفريقية والآسياوية والأمريكية الجنوبية)، الموالية للكنائس الغربية، عن تململها اللاّهوتي وألحّت على مطالبها، باستثناء الشّرائح المسيحية العربية الدّائرة في فلك الغرب، التي بقيت تثير الانتقادات للعالم الإسلامي، وتخلّت عن تموضعها الحقيقي داخل جسد الكنيسة العام، مما حوّل دورها إلى رقيب على العالم العربي والإسلامي[113].

4. مركزيّة المؤسّسة

يقول المثل الشّعبي في روما «يرحل بابَا، يحلّ آخر مكانه»، تعبيرا عن ثبات المؤسّسة الدّينية وإن تغيّر أحبارها. كانت أسئلة المؤسّسة، بزعامة البابا الرّاحل كارول ووجتيلا للاّهوت المسيحي، مدفوعةً بطموح أنجلة العالم، وتعيش في جدل متواصل مع الخارج، عبر مجلس حوار الأديان Nostra aetate، ومراجي صلاة أسّيزي، ويوم الشّبيبة العالمي.

كما تطوّرت طيلة فترة البابا كارول ووجتيلا الأبحاثُ في لاهوت الأديان في

112. في الوقت الذي تشهد فيه أعداد الكاثوليك في أوروبا وأمريكا ثباتا تقريبا، يعرف العدد في إفريقيا ارتفاعا، وهوالازدياد الأكثر ديناميكية في العالم الكاثوليكي. كان العدد خلال 1978 55 مليونا تقريبا، وقد بلغ مع حلول 2004 149 مليونا. وفي آسيا تطوّرت أعداد الكاثوليك من 2.5% إلى 3% مع 2004. ضمن هذه الأعداد تبقى القارة الأمريكية تحوي أكثر من نصف كاثوليك العالم.
ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE 2004. Libreria Editrice Vaticana 2006.

113. عادة ما تلوك المسيحية العربية الدّائرة في فلك الكنيسة الغربية محورين: محنة المسيحيين العرب في الفضاء العربي والإسلامي؛ ومسألة الانقلاب نحوالمسيحية وعراقيلها التّشريعية الإسلامية. كأمثلة على هذين المحورين يمكن الاطّلاع على مؤلّفين لمسيحيين عربيين صادرين بالإيطالية.
Joseph Yakoub, *I cristiani d'Irak*, Jaca Book, Milano 2006.
Camille Eid, *I cristiani Venuti dall'Islam: Storie di musulmani convertiti*, Piemme, Italia 2005.

الجامعات البابوية، وصارت له عدّة طروحات لاستيعاب الأديان التوحيدية، التي يأتي في مقدّمتها الإسلام، الخصم التوحيدي العنيد، ومحاولة احتضان الأديان الشّعبية ضمن قراءات تتناقض في بعض الأحيان مع الرّؤى الأرثوذكسية التقليدية.

وبالمثل، دأبت المؤسّسة الكنسية على البحث عن الانسجام، حتى مع عدوّها ونقيضها، فرضيت بالتعايش مع العلمانية برغم خطورته، وتبنّت مقولاتها طيلة فترة ما بعد المجمع (1965م)، بصفتها الضّامنة لحضورها، ورفعت شعارها المعهود «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، الذي استنفد طاقته وبراغماتيته. فالمجتمعات الغربية تضيق اليوم ذرعاً بالكنيسة، التي ترنوللعودة ثانية للمجتمع، عبر «إعادة الأنجلة» وعبر التعليم والكاتيكيزم.

وخيار المؤسّسة مع البابا الحالي بندكتوس السّادس عشر، داخليّا بالأساس، حيث التركيز على الترميم اللاّهوتي والبحث عن الوحدة المنفرطة. أما البابا السّابق ووجتيلا استعراضي ـ تعاطى حرفة التّمثيل المسرحي قبيل الانضمام للرّهبنة. وهويعرض طروحاته خارجاً، بما يرافقها من بروتوكولات متكرّرة، مثل تقبيل الأرض عند النزول من الطائرة والحفاوة بلقاء الحشود الكبيرة؛ ولكن البابا الحالي لاهوتي تأمّلي، يولي عناية أوفر للشأن الدّاخلي وما يستدعيه من إصلاح ليتورجي. ولذلك كان أوّل ما فعله، لدى تنصيبه، هوإلغاء مجلس حوار الأديان، غير الضّروري بالنّسبة إليه، وانهمك الرّجل في تنقية الفضاء الكاثوليكي من الشّوائب التي تعكّر صفووحدته. كما بادر بلقاء زعيم تيّار الواقعية الذي يمثّله هانس كونغ، وساوم أتباع لوفابر المنشقّين للانضمام من جديد. فبين انجذاب للخلف واندفاع للأمام، تجد الكنيسةُ الكاثوليكية نفسها، مجبرة للملمة قواها، عبر إحياء اللّغة اللاّتينية، التي ألغيت سابقاً وكان إلغاؤها من عوامل انشقاق اللّوفابريين.

صار الواقع يلقي بأسئلته المدنيّة والبيولوجية أمام فكر تقليدي محافظ طالما غيّب الواقع، حيث يعمّ السيّاح الكنائسَ أكثر مما يرتادها المصلّون. ولكن، بالتوازي مع غياب المؤمن، يشتدّ قلق داخل الأوساط العلمانية الغربية، تنادي جرّاءه بضوابط متطرّفة في وجه الكنيسة لإعادتها لمعقلها المنفلتة منه. وأبرز تلك التحوّلات تبدّت في المسألة الخلقية التي صارت من أوكد المسائل التي تؤرق الكنيسة اليوم. فجيش المثليين والسحاقيات لم يعد خارج الكنيسة بل صار داخلها أيضاً. كما أن مسألة الجدل المتعلّق بـ«لإخصاب المعين»، صارت فيه

مطالب الناس وإلحاحهم لرفع العراقيل تؤرق الكنيسة. وكردّ على ذلك، حاولت الكنيسة أن تصوغ إطاراً علمياً خلقياً تدافع من خلاله عن فلسفتها، عرف بالـ«بيوإتيك»، في مقابل البيولوجيا المنفلتة. لكنّ خطابها بقي في حيز الجامعات البابويّة ولم يقنع النّاس في الخارج.

وفي ظلّ امتداد المسيحيّة خارج الفضاءات التقليدية، وما ولّده من أمل للكنيسة بعدما راودتها خشية الأفول، طيلة حقبة شعارات «موت الله» و«تقشير الباطاطا أجدى نفعاً من تشييد الكاتدرائيات»، التي حاصرتها، تستعيد الكنيسة اليوم أنفاسها، ويحاول المركز الإمساك ببؤرة المشروعية والعضّ عليها بالنواجذ حتى لا ينفلت زمام السّلطة التأويلية منه. لذا يبقى إضفاء المشروعية على قراءة الأطراف في حاجة إلى مباركة المركز.

وتتميّز الكاثوليكية الحالية، مثلاً، بتصلّب شبيه بما ميّز العهد الترنتي Tredentine، من تقليدية ووحدة الشّعيرة، جرّاء الرّد على ما سمي بانحرافات لوثر. ففي ظلّ الإصلاحات اللاّهوتية الدّاخلية، تشهد الكنيسة عودة للتقليديّة والنصّية، التي لا تولي شأناً للتنوّع، منحازة في ذلك للواحدية اللاّهوتية.

تساير الكنيسة المجتمعات كرهاً لا طوعاً، حتى لا تلفظها، ولكن تبقى في سيرها مخاطر التّنازل عن هويتها حاضرة. فالمجتمعات الغربية صارت تدفع باتجاه تحوير مسارات اللاّهوت التقليدية، بعد تجارب شتى خاضتها الكنيسة، أيقنت من تراجع نفوذها على مستوى المجتمع. لذلك تحاول أن تعود للسّلطة عبر اللّوبيات والجماعات الضّاغطة: Opus Dei في إسبانيا، Légionnaires du Christ في المكسيك، Saint Egidio في إيطاليا. وعبر تحالفات استراتيجية مع اليمين السّياسي، تنشط فيه الكنيسة عبر كتلها الكاثوليكية في برلمانات الدّول وداخل البرلمان الأوروبي. وقد بدا ذلك جليّاً في معارضة النائب الكاثوليكي روكوبوتليوني لدخول تركيا ولحضور الإسلام في الغرب.

5. الوحدة اللاّهوتية المستعصية

لم يهضم البابا الحالي فتنة 1988، التي خلّفت انشقاق المونسنيور مارسال لوفابر عن الإجماع الكاثوليكي، وتحصّنَ جماعته بفرنسا، حيث يتوفّر هامش أرحب للحرّية. تلخّصت دواعي الفتنة في ما أقدم عليه الفاتيكان من إلغاء القدّاس اللاّتيني سنة 1969،

بعيد الانتهاء من المجمع الفاتيكاني. وما أجّج غضبة اللّوفابريين هوإقامة البابا السّابق الصّلاة المسكونية في أسيزي خلال 1986، فرفضوا ذلك التّساوي العقدي مع أديان ومذاهب، يعدّونها من الانحرافات عن رسالة المسيح، وأعلنوا خروجهم العلني سنة 1988.

وعادة ما تتميّز الكنيسة، في ما لا يهدّد سلطتها، ببراغماتية وليونة، سواء بالتخلّي عن بعض الشّعائر، أوبتجاوز بعض المحرّمات، أوحتى بإلغاء بعض المعتقدات. حدث ذلك مع مطلع انتشار المسيحية في أوروبا، حين أُلغي الختان وسمح بأكل لحم الخنزير، برغم فرضية الشّعيرة الأولى وتحريم أكل الخنزير في العهد القديم.

وبعد تولي راتسينغر، بنيدكتوس السّادس عشر، كرسي البابوية صدرت وثيقة عن لجنة لاهوتية في مجلس مراقبة عقيدة الإيمان في الفاتيكان، أُلغي بموجبها الإيمان بالبرزخ. انشغل ببحث الموضوع ثلاثون لاهوتياً، واختتم الملفّ بتقديم مفتّش مجلس العقيدة الكردينال ويليام ليفادا خلاصته، التي نالت رضا البابا راتسينغر، بنيدكتوس السّادس عشر. وحسب الاعتقاد الملغي، كان الأطفال، الذين يُتوفّون قبل التعميد، يمكثون في البرزخ، فلا يفوزون برؤية وجه الله، لكن في مقابل ذلك لا يمسّهم العذاب، لعدم وعيهم بذلك المنع. ومع المعتقد الجديد، صار الأطفال، المتوفّون بدون تعميد، ينعمون بتلك الرّؤية.

إن المعتقدات والطّقوس تبدومسايرة للتحوّلات الاجتماعية ولا تعرف الثّبات. ففي بحث أجري عن الحياة الدّينيّة نشرته المجلّة الكنسيّة الإيطالية الموجّهة للطّبقات الشّعبية **العائلة المسيحية** خلال العام 2007، تبيّن أن «الرّاهب بيو» الرّاحل، هوالأكثر رجاء من طرف الإيطاليين، فاق في ذلك المسيحَ والعذراءَ مريم. فتماثيله الصّغيرة أكثر حضوراً مع سوّاق العربات تيمّناً به، وكذلك صوره أكثر تواجداً في حافظات الأوراق الشّخصية. كما يبقى التوجّه في الجنوب الإيطالي للقدّيس جيوسيبي والقدّيس جنّاروحامي نابولي، في حين يفضّل النّاس، في الشّمال، التوجّه للعذراء وللقدّيس فرانشيسكووالقدّيسة ريتا. ويبقى الخطاب الدّيني مثقلاً بالأسطورة، برغم الطّابع اللاّديني الذي يلفّ المجتمعات. فأسطورة «فاطمة»، وتجلّي العذراء، وأساطير معجزات الأب بيو، ودم المسيح السّائل مع كلّ فصح، من الأمور التي تسعى الكنيسة لترسيخها. ربما كان ذلك ما يجذب العامّة، لكنه ينفّر شرائح واسعة من المثقّفين ويبعدهم عن الكنيسة.

إجابة عن سؤال إلى أين تسير الكاثوليكية اليوم؟ يقول إيفاس برولاي: يتواجد تيّاران، لا ينفي أحدهما الآخر. الأوّل يؤكّد على الرّسالة المسيحية السّاعية من أجل ترسيخ السّلام والتقدّم الاجتماعي وتقبّل الاختلافات والمسكونية، مع الابتعاد عن الماضي الذي يفرّق والمؤسّسة الملزمة، فهويعي الكنيسة كأخوّة إنسانية، أخلاقية، تعدّدية ويكتفي بخصوصية الدّيني. ولوكان لذلك التيار مقصدٌ يرنوإليه لتجلّى في «أسّيزي»*[114]؛ وإلى جانب ما يمكن أن نسمّيه بـ«الأسيزية»، يوجد تيّار «يهودي مسيحي» يتطلّع باتجاه أورشليم، يعمل على ترسيخ الجذور الكتابية، المتأسّسة على وحدانية متسامحة ومنفتحة، منشغلة بحقوق الإنسان ومقبولة من الأكثرية: كونية غير رومانية وغير مؤسّسية[115].

ربما يبدوالاستشراف السّالف على ثقة في احتفاظ الكنيسة بهويتها، لكن ينبغي على المسيحية، بحسب المفكّر اللاّهوتي هانس كونغ، أن تكون أكثر مسيحية، بصفة النّظام الكاثوليكي والتقليديّة الأرثوذكسية والأصولية البروتستانية. إنها تجلّيات تاريخية للمسيحيّة، لم تتواجد بشكل دائم، وفي يوم ما ستندثر، لماذا؟ لأنها لا تشكّل جانباً من جوهر الحدث المسيحي[116]!

*114. مدينة إيطالية جمع فيها البابا الرّاحل كارول ووجتيلا قادة أديان عدّة، لإقامة صلاة جماعية من أجل السلام.

115. Yves Bruley, *L'histoire du catholicisme*, PUF, Paris 2004, p. 123.

116. Hans Küng, *cristianesimo Essenza e Storia*, Bur, Milano 1994. p. 8.

الفصل السادس

الفَاتيكَان ومأزقُ الرّاهن

1. إحصاء الكاثوليك

تجري الكنيسة الكاثوليكية حصراً لأنشطتها ولتنامي رجالاتها وأتباعها في العالم، وتنشر نتائجه بمعدّل مرّة كلّ ثلاث سنوات، ضمن تقرير إحصائي بعنوان *ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE*[117]. وقد صدر التّقرير الأخير سنة 2006، في نسخة موحّدة بالأنجليزية والفرنسية واللاّتينية، ضمّ 499 صفحة. وسنحاول تناول عنصرين من خلال هذا التقرير: عرض الأرقام على المستوى القاري والعالمي، نوجز التّعليق عليها، إلاّ بما دعت الحاجة إليه للتوضيح، ونترك الأرقام تفصح عن فحواها؛ ثم نعرض للإحصائيات المتعلّقة بالعالم العربي، وهي التي استخلصناها من الجداول العامة وأعدنا تنظيمها ضمن جداول خاصّة.

التّقرير عملٌ رسميٌّ داخليٌّ، يعدّه المكتب المركزي للإحصاء. وقد بلغ عدد المؤسّسات التي وافت مكتب الإحصاء بمعلوماتها 2903 (منها 2687 لها طقس لاتيني و216 لها طقس شرقي) من جملة 3049، توقّف إدلاؤها بالمعلومات عند تاريخ 31 ديسمبر 2004.

أ . الكاثوليكية في العالم

يبلغ عدد الكاثوليك المعمّدين في العالم 1.098.366.000، ما يساوي 17،2% من العدد الإجمالي لسكّان المعمورة البالغ 6.388.500.000. وقد تعذّر على السّاهرين على الإحصاء إلحاق بعض البلدان، فلم تدخل ضمن عدد الكاثوليك العام، وقدّر عددها بـ4،6 مليون. وقد بلغ تزايد

117. ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE 2004. Libreria Editrice Vaticana, 2006.

الكاثوليك الحثيث خلال الفترة المذكورة بـ45%: بتحوّل العدد من 757 مليونا إلى مليار و98 مليونا، أي بزيادة 341 مليونا. ويتوزّع عدد الكاثوليك بحسب القارات على النحو التالي: (أنظر الجدول رقم:1

1).الجدول رقم: 1 عدد البشر بحساب المليون ومنهم الكاثوليك – 2004.

القارة	العدد الجملي	الكاثوليك	النّسبة المئوية
إفريقيا	876.720	148.817	17.0%
أوروبا	704.912	278.736	39،5%
أمريكا	880.321	548.756	62،3%
آسيا	3.893.898	113.489	2،9%
الأوقيانوس	32.649	8.568	26،3%
العدد الإجمالي العالمي	6.388.500	1.098.366	17،2%

وأما كبريات البلدان الكاثوليكية فهي كالتالي: (أنظر الجدول رقم: 2).

الجدول رقم: 2 كبريات البلدان الكاثوليكية ـ 2004.

البلد	عدد السكّان بحساب المليون	عدد الكاثوليك بحساب المليون	النسبة المئوية
البرازيل	181.590	153.440	85%
المكسيك	106.302	94.964	90،4%
الولايات المتّحدة	295.414	66.668	22،5%
الفلبّين	82.539	67.112	82،6%
إيطاليا	58.170	56.036	97،2%
فرنسا	60.051	45.988	78،4%

بقيت الأعداد الديمغرافية للكاثوليك في أوروبا ثابتة تقريبا. فقد سجّل عدد المعمّدين خلال 2004 تدحرجا نسبيا مقارنة بـ2003، بمجموع يناهز 280 مليونا. كما شهد أيضا عدد الكاثوليك على 100 ساكن تنازلا طفيفا، من 40.5 إلى 39.5. أما بالنّسبة للعدد في إفريقيا، فقد ارتفع ثلاث مرّات، وهوالازدياد الأكثر ديناميكية في العالم الكاثوليكي. خلال 1978 كان العدد 55 مليونا تقريبا، ومع حلول 2004 بلغ 149 مليوناً. فنسبة أعداد الكاثوليك في إفريقيا خلال 1978 كانت 12.4% من المجموع العام للقارة، وبعد 26 سنة بلغت 17%. أمّا في القارة الأمريكية فالأوضاع تشهد استقرارا، حيث 62% من السكّان هم كاثوليك. وفي آسيا تطوّرت أعداد الكاثوليك من 2.5% إلى 3% مع 2004. وضمن هذه الأعداد، تبقى القارة الأمريكية تحتوي أكثر من نصف كاثوليك العالم. لمزيد التفاصيل (أنظر الجدول: 3).

الجدول: 3. الكاثوليك خلال 1978، 1988 و2004: التّوزيغ الجغرافي على مئة ساكن ـ التبدّلات بحسب الفترات.

القارة	الكاثوليك المعمّدون: بحساب الألف			النسبة المئوية من العدد العام للكاثوليك			بالنسبة لمئة ساكن			نسبة التبدل الـ% بين 1978-2004
	1978	1988	2004	1978	1988	2004	1978	1988	2004	
إفريقيا	54،759	81،883	148،817	7.24	9.13	13.55	13.41	13.41	16.97	171.77
أمريكا	366،614	444،422	548،756	48.46	49.55	48.96	63.50	63.50	62.34	49.68
آسيا	63،183	84،302	113،489	8.35	9.40	10.33	2.78	2.78	2.91	79.62
أوروبا	266،361	279،401	278،736	35.21	31.15	25.38	41.14	41.14	39.54	4.65
الأوقيانوس	5،616	6،870	8،588	0.74	0.77	0.78	26.83	26.83	26.24	52.56
العالم	756،533	896،878	1،098،366	100.00	100.00	100.00	17.77	17.77	17.19	45.18

• الأساقفة والقساوسة والمرشّحون للرّهبنة

وارتفع عدد الأساقفة من سنة 1978 إلى 2004 بنسبة تفوق 28%، تحوّل فيها العدد من 3714 إلى 4784 أسقفا، بمعدّل عمر (65 سنة). والملاحظ أن الارتفاع الكبير يوجد في إفريقيا (+45.8%)، تليها الأوقيانوس (+34%)، ثم آسيا (+31.4%)، ثم قارة أمريكا (+27.2%)، وأخيرا أوروبا بنسبة (+23.3%). ومع تلك التطوّرات يبقى تركّز العدد الأكبر للأساقفة في أمريكا وأوروبا(أنظر الجدول : 4).

الجدول 4. الأساقفة خلال 1978، 1988 و2004: التوزيع الجغرافي والتبدّلات بحسب الفترات.

الأساقفة							
	العدد			النسبة المئوية من المجموع العام			
القارة	1978	1988	2004	1978	1988	2004	2004-1978
إفريقيا	432	487	630	11.63	11.80	13.17	45.83
أمريكا	1،416	1،589	1،801	38.13	37.51	37.64	27.19
آسيا	519	578	682	13.97	14.01	14.26	31.41
أوروبا	1،253	1،365	1،545	33.74	33.09	32.30	23.30
الأوقيانوس	94	107	126	2.53	2.59	2.63	34.04
العالم	3،714	4،126	4،784	100.00	100.00	100.00	28.81

الجدول 5. القساوسة خلال 1978، 1988 و2004 : التوزيع الجغرافي والتبدّلات بحسب الفترات.

القارة	قساوسة											
	1978			1988			2004					
	مكلفون بالأبرشية	متدينون	المجموع	مكلفون بالأبرشية	متدينون	المجموع	مكلفون بالأبرشية	متدينون	المجموع	مكلفو ن بالأبرشية	متدينون	المجموع
إفريقيا	5،507	11،419	16،926	9،184	10،085	19،269	20،358	10،901	31،259	269.67	4.54	84.68
أمريكا	66،084	54،187	120،271	68،414	50،989	119،403	77،756	43،878	121،634	17.66	-19.02	1.13
آسيا	13،863	13،837	27،700	17،789	14،502	32،291	28،497	19،725	48،222	105.56	42.55	74.09
أوروبا	174،175	76،323	250،498	159،033	69،413	228،446	139،494	60،484	199،978	-19.91	-20.75	-20.17
الأوقيانوس	2،856	2،720	5،576	2،779	2،669	5،448	2،728	2،070	4،798	-4.48	-23.90	-13.95
العالم	262،485	158،486	420،971	257،197	147،658	404،857	268،833	137،058	405،891	2.42	-13.52	-3.58

وفي نطاق سعي الكنيسة الغربية للسّيطرة على كنائس الأطراف، ولتفادي أي تململ، على نمط ما حدث على إثر التجمّع الأسقفي بمادلين في كولمبيا سنة 1968م، وما خلّفه من نشأة لاهوت التحرّر بأمريكا اللاّتينية، تسعى روما جاهدة لمزج التشكيلة الأسقفيّة المحلّية في بلدان الأطراف بوافدين غربيين أساساً، أومن الموالين لكنيسة روما، لإحكام السّيطرة. ومن هذا الباب جاءت أزمة الكنيسة الكاثوليكية مع الصّين، التي رفضت هذه الهيمنة الدّينية على ترابها من أجانب.

الجدول 6. الأساقفة في العالم: أهليون ووافدون

القارة	أهالي البلاد	وافدون من الخارج	المجموع
إفريقيا	495	135	630
آسيا	599	83	682
أمريكا	1.447	354	1.801
الأوقيانوس	84	42	126
أوروبا	1.357	188	1.545
المجموع العالمي	3.982	802	4.784

• أزمة الرّهبنة في زمن الحداثة

تزايد عدد الرّهبان في إفريقيا بين 1978 و2004 بنسبة تقدّر بـ85%+، وفي آسيا بلغت النّسبة 74%+، وتبقى أوروبّا محتفظة بعدد الرّهبان الأكبر برغم التّراجع العددي فيها. والبيّن، من خلال تحليل هذه الإحصاءات، أنّ هناك تراجعاً في عدد الكاثوليك في الغرب على مستوى الكوادر أيضاً، وتناميهم يتم بخلاف ذلك في القارات الفقيرة. والمسألة تعود بالأساس إلى تراكم وعي ذاتي داخل الفضاء الدّيني الغربي، إذ أن نمط الرّهبنة، الذي تفرضه الكنيسة، غير متّسق مع العصر. مع ذلك تصرّ المؤسّسة الكنسية على تبني فلسفة الرّهبنة الكلاسيكية بكافة شروطها وإلزاماتها المجحفة، من عزوبة وقطع مع العائلة الأصل وانضمام لعائلة الإكليروس، بدعوى التفرّغ التام للكنيسة، مع التنكّر الكلّي للفطرة البشرية في عيش الفرد ضمن جوّ عائلي. ولكن في حضور ذلك التعنّت للمؤسّسة، حصل نفور من الرّاغب الطّوعي في الانضواء تحت سقف الكنيسة، التي لم تعد تضمن للفرد الحياة الآمنة ضدّ الحاجة والفاقة والجهل. وبالموازاة، صارت رعاية المجتمع للفرد أقوى من احتضان الكنيسة له. ويختلف الوضع في البلدان الفقيرة عن أوضاع العالم الغربي. فلا تزال الكنيسة في إفريقيا وآسيا هي الضّامنة للفرد المطيع والوفيّ، من دراسة ورغد عيش

ونفوذ سلطة. وهي عناصر لا تتوفّر للفرد من دولته ومؤسّساتها الاجتماعية المنهَكَة. لذلك نجد العديد من الأفارقة والآسياويين ينضمّون زرافات إلى نمط العيش الكنسي، فتُعمِل الكنيسة فيهم الانتقاء والفرز، لوعي السّاهرين على أن انتماءهم لا يعود لرغبة صادقة في الرّهبنة ولكن هروباً من أوضاع مؤسّسات بلدانهم الاجتماعية، التي لا تضمن للفرد الحدّ الأدنى من شروط العيش الكريم (أنظر الجدول رقم: 7).

الجدول 7. المرشّحون للرّهبنة بحسب القارات - 2004

القارة	العدد			النسبة ٪ من العدد الجملي			على مليون كاثوليكي				على مئة كاهن		
	1978	1988	2004	1978	1988	2004	نسبة التبدل% بين 2004-1978	1978	1988	2004	1978	1988	2004
إفريقيا	5،636	12،636	22،791	8.82	13.42	20.16	304.38	304.38	102.92	153.15	33.30	65.58	72.91
أمريكا	22،011	31،010	36،681	34.45	32.94	32.45	66.65	66.65	60.04	69.78	66.94	18.30	30.16
آسيا	11،536	19،090	29،220	18.06	20.28	25.85	-153.29	153.29	182.58	226.45	257.47	41.65	60.59
أوروبا	23،915	30،581	23،401	37.44	32.48	20.70	2.15-	2.15-	89.78	109.45	83.95	9.55	11.70
الأوقيانوس	784	831	951	1.23	0.88	0.84	21.30	21.30	139.60	120.96	110.99	14.06	19.82
العالم	63،882	94،148	113،044	100.00	100.00	100.00	79.96	79.96	84.44	104.97	102.92	15.17	27.85

(عنوان الجدول العام: المرشّحون للرّهبنة)

•الرّاهبات: جيش الكنيسة النّسوي

يتواصل تقلّص عدد الرّاهبات برغم شتى محاولات إيقاف النزيف. فقد تراجع العدد من 990.000 خلال 1978 إلى 770.000، بعد 26 سنة. وقد ضرب هذا الانحدار ثلاث قارات (الأوقيانوس (41 بالمئة)، أوروبا (39 بالمئة)، أمريكا (27 بالمئة). في حين يشهد العدد تطوّراً في إفريقيا وآسيا. إذ انتقل من 13% إلى 27% من نسبة المجموع العالمي (أنظر الجدول رقم: 8).

الجدول رقم: 8. عدد الرّاهبات.

القارة	نسوة راهبات						نسبة التبدّل %بين 2004-1978
	العدد			النسبة المئوية من العدد الجملي			
	1978	1988	2004	2004	1988	2004	
إفريقيا	35.473	40.789	57.475	3.58	4.53	7.49	62.02
أمريكا	300،489	269.967	219.274	30.33	30.01	28.57	-27.03
آسيا	91.585	109.540	150.736	9.24	12.18	19.64	64.59
أوروبا	546.029	465.273	329.898	55.11	51.72	42.99	-39.58
الأوقيانوس	17.192	14.075	10.076	1.074	1.56	1.31	-41.39
العالم	990،768	899،644	764،459	100.00	100.00	100.00	-22.54

ب . الكنيسة الكاثوليكية والعالم العربي

ارتفعت أعداد الكاثوليك في البلاد العربيّة مقارنة بما ورد في إحصاء 2001، باستثناء تونس والمغرب وقطر، التي شهدت تراجعا ضئيلا (أنظر الجدول رقم: 9).

الجدول رقم: 9. أعداد الكاثوليك ومؤسّساتهم في البلاد العربية خلال العام 2004[118].

البلد	العدد	النسبة ٪ من العدد الجملي	عدد مؤسّسات الرعاية
السّودان	4.047.000	11،73	913
لبنان	1.860.000	50،31	1.095
العربية السعودية	801.000	3،62	4
سوريا	417.000	2،32	222
الإمارات العربية	356.000	10،23	12
العراق	256.000	0،99	140
مصر	311.000	0،42	385
الكويت	159.000	6،67	5
فلسطين	127.000	1،86	89
ليبيا	104.000	1،84	35
الأردن	75.000	1،34	72
عمان	60.000	2،20	4
قطر	50.000	8،61	6

118. نلفت انتباه القارئ أن المطّة (-) الموجودة في بعض الجداول المصاحبة، تشير إلى أحد أمرين:

أ- عدم وجود مركز راعوي أومؤسّسة كاثوليكية في البلد المذكور.

ب- وجود مؤسّسات للكنيسة مع عدم توفيرها توضيحات أوإجابات متعلّقة بمحتويات الجدول.

البحرين	30.000	4،35	4
المغرب	22.000	0،07	40
تونس	20.000	0،20	11
موريتانيا	5.000	0،15	7
الجزائر	4.000	0،01	44
اليمن	4.000	0،02	4
الصومال	-	لم تبلغ النسبة المعتبرة	1
جيبوتي	7.000	0،98	6

وتعوّل الكنيسة في العالم العربيّ، خصوصا في البلدان التي يسود في مخيال أهاليها أنّ المسيحيّ أجنبيّ، على ما نسمّيه «الإكليروس العلماني»، وهم متعاونون ومتعاونات في العمل التبشيري والاجتماعي، ممن تعوزهم الرّتب الكهنوتية. ولكن يبدوهذا الجيش الهائل في هذا التقرير مبعدا عن الأعين (أنظر الجدول رقم: 9).

الجدول رقم: 9. المكلّفون بالخدمة الرّسولية في البلدان العربية خلال العام 2004.

البلد	أساقفة	قساوسة	شمّاسون قارّون	رجال دين ليسوا قساوسة	راهبات	أعضاء في مؤسسات لائكية	عضوات في مؤسسات لائكية	مبشّرون لائكيون	مدرّسون دينيون
السّودان	14	379	4	70	311	-	-	11	3.562
لبنان	46	1.425	9	176	2.539	-	-	2.014	491
العربيّة السّعوديّة	-	4	-	-	16	-	-	-	24
سوريا	22	265	11	12	354	-	-	-	1.025
الإمارات العربيّة	2	20	1	-	42	-	-	-	311
العراق	17	155	12	-	332	-	-	1	1.038
مصر	20	501	3	66	1.308	-	2	-	1.986
الكويت	2	12	1	-	13	-	-	-	8
فلسطين	11	374	5	159	984	-	-	-	-
ليبيا	3	14	-	-	95	-	-	4	12
الأردن	3	90	-	5	238	-	-	-	30

قطر	-	6	1	-	-	-	-	-	42
البحرين	-	4	-	-	15	-	-	-	31
المغرب	4	41	- -	15	234	-	8	4	13
تونس	1	35	-	7	130	-	-	-	-
موريتانيا	1	11	-	-	32	-	-	1	15
الجزائر	5	92	2	21	197	-	2	13	5
اليمن	-	5	-	-	24	-	-	-	5
الصومال	-	2	-	-	4	-	-	-	2
جيبوتي	1	7	-	7	24	-	-	6	15
المجموع	152	3451	49	538	6892	-	12	2054	8692
إفريقيا	630	31.259	376	7.791	57.475	47	481	3.926	379.656
العالم	4.784	405.891	32.324	55.30	767.459	672	28.270	186.467	2.940.798

الجدول رقم: 10. أعداد التلاميذ والطلاب في مؤسسات الكنيسة الكاثوليكية في البلدان العربية خلال العام 2004.

البلد	عدد مدارس الأمومة	صبية في مدارس الأموم	عدد المدارس الأساسية	تلاميذ في المدارس الأساسية	عدد المعاهد الثانوية	تلاميذ في المعاهد الثانوية	طلبة في المؤسسات العليا	طلبة في مؤسسات لاهوتية عليا	طلبة في مؤسسات عليا أخرى
السودان	255	25.208	275	107.676	28	8.769	-	349	9.893
لبنان	279	40.696	357	124.994	197	139.737	1.246	801	26.749
العربية السعودية	-	-	-	-	-	-	-	-	-
سوريا	28	3.426	19	6.881	7	2.318	22	-	-
الإمارات العربية	1	2.438	3	9.272	1	3.035	-	-	-
العراق	39	1.612	17	2.143	16	6.170	200	540	-
مصر	183	23.662	176	78.820	68	17.154	4.710	170	-
الكويت	3	1.800	1	4.500	1	3.000	-	-	-
فلسطين	54	6.376	29	22.739	26	3.752	-	255	3.843
ليبيا	-	-	-	-	-	-	-	-	-

الأردن	39	4.352	29	19.370	20	2.000	.	.	.
عمان	.	.	.	.	.	.	.	.	.
قطر	.	.	.	.	.	.	.	.	.
البحرين	1	400	1	990	1	156	.	.	.
المغرب	20	3.621	28	8.566	30	3.585	.	.	.
تونس	8	965	7	3.644	1	176	.	.	.
موريتانيا	2	384	.	.	.	.	.	.	.
الجزائر	.	.	.	.	.	.	.	.	.
اليمن	.	.	.	.	.	.	.	.	.
الصومال	.	.	.	.	.	.	.	.	.
جيبوتي	1	138	4	1.365	2	311	.	.	.
المجموع العام	913	115.078	946	390.960	382	190.163	6.178	2.115	40.485

• النّشاط التعليمي للكنيسة في العالم العربي

تصنّف المدارس والمؤسّسات التعليميّة التّابعة للكنيسة في البلدان العربية ضمن المؤسّسات الخاصّة، وهي عالية التّنظيم والمستوى والمحتوى، مقارنة بالمؤسّسات العمومية. لذلك تجلب تلك المؤسّسات أبناء علية القوم، وليست، كما يتصوّر، مخصّصة للفقراء والمعوزين، من أبناء البلاد العربية. وهذا التعليم التّابع للكنيسة يتوقّف في بعض البلدان عند المرحلة الأساسية أوالثّانوية، وفي أخرى يتواصل حتى المراحل العليا (أنظر الجدول رقم: 10).

الجدول رقم: 10. أعداد التلاميذ والطلاّب في مؤسّسات الكنيسة الكاثوليكية في البلدان العربية خلال العام 2004.

البلد	عدد مدارس الأمومة	صبية في مدارس الأمومة	عدد المدارس الأساسية	تلاميذ في المدارس الأساسية	عدد المعاهد الثانوية	تلاميذ في المعاهد الثانوية	طلبة في المؤسسات العليا	طلبة في مؤسسات لاهوتية عليا	طلبة في مؤسسات عليا أخرى
السّودان	255	25.208	275	107.676	28	8.769	-	349	9.893
لبنان	279	40.696	357	124.994	197	139.737	1.246	801	26.749
العربية السّعودية	-	-	-	-	-	-	-	-	-
سوريا	28	3.426	19	6.881	7	2.318	22	-	-
الإمارات العربية	1	2.438	3	9.272	1	3.035	-	-	-
العراق	39	1.612	17	2.143	16	6.170	200	540	-
مصر	183	23.662	176	78.820	68	17.154	4.710	170	-
الكويت	3	1.800	1	4.500	1	3.000	-	-	-
فلسطين	54	6.376	29	22.739	26	3.752	-	255	3.843
ليبيا	-	-	-	-	-	-	-	-	-

الأردن	39	4.352	29	19.370	20	2.000	-	-	-
عمان	-	-	-	-	-	-	-	-	-
قطر	-	-	-	-	-	-	-	-	-
البحرين	1	400	1	990	1	156	-	-	-
المغرب	20	3.621	28	8.566	30	3.585	-	-	-
تونس	8	965	7	3.644	1	176	-	-	-
موريتانيا	2	384	-	-	-	-	-	-	-
الجزائر	-	-	-	-	-	-	-	-	-
اليمن	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الصومال	-	-	-	-	-	-	-	-	-
جيبوتي	1	138	4	1.365	2	311	-	-	-
المجموع العام	913	115.078	946	390.960	382	190.163	6.178	2.115	40.485

• النّشاط الصحّي للكنيسة في العالم العربي

لإيجاد موطئ قدم لها، تتعلّل الكنيسة بالخدمة الاجتماعية. ولذلك تحرص على تقديم خدمات واسعة على مستوى الرّعاية الضّرورية في بعض البلدان، تقرّباً من الأهالي. فأمام تدهور القطاع الصحّي العمومي في العديد من البلدان، وتحوّل «البطاقة الصحيّة المجانية» إلى حلم لعديد المواطنين والعاطلين والمعوزين، تبقى مستشفيات الكنيسة ملاذاً للفقراء والعاطلين (أنظر الجدول رقم: 11).

الجدول رقم: 11. مراكز الخدمات الصحّية والرعاية الاجتماعية التابعة للكنيسة في الدّول العربية ـ 2004.

البلد	مستشفيات	مستوصفات	مستشفيات الجذام	دور العجز	دور الأيتام	روضات الأطفال	مراكز التوجيه العائلي	مراكز التأهيل الاجتماعي	مؤسسات أخرى	المجموع بحسب البلد
السّودان	10	61	13	5	5	22	11	53	156	336
لبنان	43	178	-	42	53	9	12	36	53	436
العربية السعودية	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
سوريا	4	15	-	19	4	8	3	86	16	155
الإمارات العربية	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
العراق	5	6	-	6	13	3	-	2	18	53
مصر	9	127	-	28	25	28	3	38	12	270
الكويت	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
فلسطين	10	14	-	9	-	11	-	3	1	48

ليبيا	-	4	-	-	-	-	-	-	-	4
الأردن	1	1	-	-	-	-	1	3	-	6
عمان	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
قطر	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
البحرين	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
المغرب	2	6	-	2	1	8	-	2	-	21
تونس	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1
موريتانيا	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الجزائر	1	-	-	2	-	-	6	2	8	19
اليمن	-	3	-	4	-	-	-	-	-	7
الصومال	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
جيبوتي	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1

2 . الفاتيكان.. تراجعات ومراجعات

منذ اعتلاء البابا بنديكتوس السّادس عشر كرسي البابويّة، شهدت الكنيسة الكاثوليكية تحويرات ومراجعات ذات شأن، مسّت اللّيتورجيا وأجهزة المؤسّسة الدّينية. وآخر هذه التحويرات الإقرار في الرّابع عشر من سبتمبر من العام 2007 العودة للقدّاس الترنتي —نسبة لمدينة ترنتوالإيطالية- ويتمثّل التّراجع، في إقرار أداء القدّاس المذكور، وما يتضمّنه في نصّه من نعت لليهود بالمخاتلة والعمى، ودعوة لهم بالتوبة والاهتداء للمسيحيّة، مما أثار حفيظة بعضهم واعتبروه تنكّرا للمصالحة.

أمّا الجانب الأهمّ في الإصلاح اللّيتورجي فيتمثّل في إحياء استعمال اللّغة اللاّتينية في الصّلاة المسيحية، بعد أن جمدت على إثر المجمع الفاتيكاني الثّاني (1962-1965). تأتي العودة في ظلّ ردّ الاعتبار للعهد الترنتي ـ Tredentine (1545-1563)، الذي تميّز بالتقليدية والإصرار على وحدة الشّعيرة، كردّ فعل على ما سمي بانحرافات المصلح البروتستانتي مارتن لوثر حينها. فما هي مقاصد هذه العودة؟ كانت دواعي التخلّي، خلال العقود السّابقة، عن اللّغة اللاّتينية بدافع تقريب القدّاس من النّاس، وإقامته بلغات حيّة مفهومة، بدلا من اللّغة اللاّتينية المتوارية. ترتّب عن اتخاذ ذلك القرار المجمعي تبرّما لعديد رجال الدّين، باعتبار اللاّتينية لغة الكنيسة، والتي صارت تجري مجرى اللّغة المقدّسة، كشأن العبرية والعربية لدى اليهود والمسلمين. نظرا للحميمية النّاشئة عن تزاوج المسيحية المأوربة مع اللاّتينية، اللّغة الأمّ لعديد اللّهجات واللّغات المنحدرة منها، كالفرنسية والكورسية والإيطالية والسّردينية والإسبانية وغيرها.

كان مبرّر التخلّي عن اللاّتينية بدعوى ابتعاد النّاس عن هذه اللّغة وعدم فهمهم عظة يوم الأحد، بصفة القدّاس موجّه لعموم النّاس لا لرجال الدّين، الذين يفترض إلمامهم بهذا اللّسان. والواقع، وإن بقيت اللاّتينية تدرّس في الثّانويات في البلدان الغربية في التخصّصات الأدبية، فهي عبارة عن تقليب جثمان ميّت، فهي لغة منقرضة لا يتكلّمها الطلاّب، والغرض من دراستها تعميق فقههم بلغاتهم المحلّية وتوسيع دائرة الفهم والدلالة لديهم. وقد عاينت موت اللّغة اللاتينية حين كنت طالبا في الجامعة البابوية الغريغورية بروما، فطلاّب اللاّهوت يدرسون اللاّتينية لا ليستعملونها، ولكن لإعانتهم على ربط صلاتهم

بالمفاهيم والدّلالات اللاّهوتية، ذات الصّلة بالكتاب المقدّس المدوّن بتلك اللّغة لا غير.

لكنّ إلغاء اللاّتينية من الاستعمال في القدّاس مع قرار المجمع الفاتيكاني الثّاني، أوقد نارا بقيت خامدة، وأثار ثائرة العديد من رجال الدّين، ممن لم يتقبّلوا هذا القرار، الذي اعتبروه استئصاليا في حقّ تراثهم الكنسي. كان المونسنيور مرْسال لوفابر الفرنسي أبرز من تزعّم الانشقاق، وشقّ عصا الطّاعة للكنيسة الكاثوليكية. عرفت الجماعة حينها بـ «الأصوليين» أوبفتنة لوفابر تحقيرا لهم.

وفي نطاق اشتغال البابا الحالي راتسينغر على لمّ شمل الكنيسة، تركّزت اهتماماته على إرجاع أتباع لوفابر إلى حضن الفاتيكان. كانت استراتيجيا المصالحة تأتي ضمن خطّة أشمل، من ردّ الاعتبار للّغة اللاّتينية. ففي ظلّ النزيف الذي تعرفه الكاثوليكية في الأوساط الفرنكفونية في أوروبا، في بلجيكيا وسويسرا وخصوصا فرنسا، التي تشهد أسوأ أيّامها، لا تضاهيها فيه فترة ما بعد الثّورة الفرنسية، أوفترة إقرار العلمانية والفصل بين الكنيسة والدّولة سنة 1905، استوجب الأمر السعي الحثيث للمصالحة الدّاخلية.

ودائما ضمن إيلاء مؤسّسة الفاتيكان اهتماما أكبر للإصلاح العقدي والمؤسّساتي، جاء إقدام البابا بنديكتوس على خطوة خطيرة في ذلك الاتجاه، بإلغاء مجلس حوار الأديان وألمح في الفترة الأخيرة، تحت الضغط، للتراجع عن ذلك. فبعد ضجيج أثاره هذا المجلس بالتّوظيف لمقولة الحوار بين الدّيانات، طيلة العقود الماضية، جرى نسف الأساس الذي أقيم عليه ذلك التوجّه. فبفعل غلبة تيّار أصولي داخل الكنيسة شعاره "لا خلاص خارج الكنيسة"، يعارض معارضة شرسة وضع الكاثوليكية على قدم المساواة مع ديانات ومذاهب العالم، جاء إلغاء المجلس المذكور، جرّاء الوعي بما سبّبه من توتّر وانشقاق في الدّاخل، خصوصا عندما دعا البابا السّابق كارول ووجتيلا لصلاة أسيزي المسكونية، والتي جمّع لإقامتها ممثّلوأديان ومذاهب من شتى أنحاء المعمورة. فاعتبر ذلك الفعل من طرف التيّار الأصولي، داخل الكنيسة الكاثوليكية، تنكّرا لروح المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي أقرَّ في قانون المسكونية الصّادر في 21 نوفمبر 1964 «فقط عبر كنيسة المسيح الكاثوليكية ووحدها يكون الخلاص، وعبرها فقط يتيّسر الإمساك بكافة وسائل النّجاة المتاحة». هذا اليقين ألحّ عليه مفتّش «مجلس عقيدة الإيمان» الحالي الكردينال وليام ليفادا حين أكّد، في شهر جويلية الفارط، على علوّ

الكنيسة الكاثوليكية، بقوله: «فيها فقط تمكث إلى الأبد كافة العناصر التي صاغها المسيح».

فهذا التوجّه الكاثوليكي نحوالمراجعة اللّيتورجية الدّاخلية، جعل الفاتيكان ينؤوعن التقرّب من الأديان الأخرى في الفترة الحالية، ويولي عناية لشأنه الدّاخلي. كما كان بإلغاء الإيمان بالبرزخ خلال العام 2006.

لئن كان البابا السّابق كارول ووجتيلا مولعا بالبهرجة والحشود الغفيرة والأسفار، ولا غروفي ذلك، فالرّجل كان يتعاطى التّمثيل قبل انضمامه لسلك الرّهبنة، وهي سياسة جعلت الكنيسة الكاثوليكية تتغافل عن ترتيب شؤون البيت، فإن خلفه الحالي راتسينغر يبدوأكثر انشغالا بالشأن الدّاخلي، فماذا يعنيه إن كانت المسيحية تتقدّم في إفريقيا وتتراجع في عقر دارها في أوروبا؟

3. الأزمة الأخلاقية للكنيسة

ضيّقت بعض البلديّات في إيطاليا على ضرب نواقيس الكنائس، بإقرار تسليط غرامات مالية تتراوح بين 25 و500 يوروعلى الخورنيات والأبرشيات التي لا تنضبط بالمواقيت المحدّدة، بدعوى إثارة الضّجيج، الذي يصنّف ضمن التلوّث السّمعي. ولذلك اضطرّ المؤتمر الأسقفي الإيطالي إلى توزيع منشور على الكنائس يدعوها إلى تنظيم دقّ النّواقيس وضبطه بحسب المواقيت والأيّام والأعياد، تراعى فيه سكينة النّاس وراحتهم. والواقع أن عادة ضرب النّواقيس تقليدٌ قروسطي متجاوَز، صار يخلومن أي معنى في الرّاهن، باستثناء الحنين للأوابد، برغم ما أدخِل على صوت النّواقيس، مع بعض الكنائس، من مسحة موسيقية تمزج بين الرّنين والموسيقى بغرض لفت انتباه السّامع.

يأتي التّضييق الذي ذكرنا، ضمن موجة لزحزحة العبء الذي يرهق بوطأته حركية المجتمع، خصوصا ما تعلّق منها بالشأن الأسري. فتأثّر قوانين العائلة في كثير من البلدان الكاثوليكية بـ«التشريعات القانونية» الكنسية، يدعوللتساؤل عن السبب الذي تهاجم به قوانين الشّريعة الإسلامية ممن هبّ ودبّ، ويُتَستّر على بعض مسائل «التشريعات القانونية» الكنسية المغرقة في دوغمائيتها. فالطّلاق في إيطاليا مثلا يرهق ألوف المواطنين، وما زال عقبة كأداء أمام العديد، سواء ممن عقدوا قرانهم في الكنيسة أوفي دار البلديّة، على حدّ سواء،

حيث إجراءات الفسخ القانوني، تستمرّ بين ثلاث وأربع سنوات على أحسن تقدير، علما أن الطّلاق في إيطاليا قد سمِح به قانونيا خلال 1970 فقط، بعد إصرار شعبي. وبدعوى أنّ الزّواج ليس عقداً دنيوياً بل هوسرّ من الأسرار، فإنّ طوائف كاثوليكية ـ لبنان أنموذجا ـ لا تزال تنتظر الموافقة على طلاق رعاياها من روما، بناء على أن ما «ما جمعه الربّ لا يفرّقه الإنسان».

تلك الأوضاع وغيرها جعلت الكاثوليكيّة في الرّاهن تشهد انتقادات جمة من عدّة أوساط، إعلامية ومدنية وإيديولوجية. وقد اتّسعت دائرة الانتقاد ولم تعد تتحدّد بمن جمعتهم خصومات تاريخية مع الكنيسة، من شرائح اليساريين والعلمانيين، بل اتّسعت لتشمل منتقدين ومتمرّدين من داخلها، يلحّون على المراجعة والتصحيح.

ولكن هذا التّدافع الرّمزي، بين المؤسّسة الكاثوليكية والمجتمعات، يخفي في الحقيقة توتّرا بيّنا بين الكنيسة والمجتمعات الحاضنة لها، وينمّ عن تراجع كنسي برغم إصرار المؤسّسة الدّينية على الحضور والبهرجة المفتعلة، من خلال حشد التجمّعات وتنظيم التّظاهرات الغفيرة، في قلب العالم الغربي وفي أطرافه، وقد تكون أحياناً في دول ذات تقاليد إسلامية أوهندوسية عريقة، تريد من خلالها أن تبرز حداثتها وانفتاحها. وقد بدا ذلك واضحاً مع إصرار الكنيسة الكاثوليكية على أن تدمج نفسها كمرجعيّة أساسيّة في مسوّدة الدّستور الأوروبي ولكنّها قوبلت بالرّفض والمعارضة، فعلّق الأمر إلى أجل غير مسمّى.

والواقع أنّ الـ555 مليونا من الأوروبيين، الذين يصنّفون مسيحيين (269 مليونا من الكاثوليك، و170 مليونا من الأرثوذكس، و80 مليونا من البروتستانت، و30 مليونا من الأنغليكان) رقمٌ غير واقعي. فنسبة كبيرة من سكّان أوروبا من الملاحدة واللاّأدريين والغنّوصيين والمعادين للكنيسة، فضلا عن تواجد مومنيت بعقائد أخرى، ضمن وبين هؤلاء المصنّفين بالمسيحيين، منهم 32 مليونا من المسلمين، و3،4 مليونا من اليهود، و1،600.000 من الهندوس، و1،500.000 من البوذيين، و500.000 من السّيخ.

وفرض هذا التنوّع على المجتمعات الأوروبية أن تنتج أخلاقياتها من داخل تواضعها الاجتماعي على بعض القواعد، لا على أساس دين الأغلبية كما تُوهِم بذلك الكنيسة. ومما زاد في تدحرج تلك المرجعيّة الكنسيّة المزعومة تهافتُها الخلقي الدّاخلي،

خصوصا بعد الفضائح الجنسيّة ذات الصّلة باعتداء بعض رجال الدّين الكاثوليك على الأطفال في إيرلندا وأمريكا، وأثارت قلقاً في الأوساط الكَنَسيّة، منذ أن بثّت قناة الـ«بي بي سي»، سنة 2002، البرنامج الوثائقي *Far causa al Papa*، الذي تحدّثت فيه عن الانتهاكات الجنسية، وكيف صار«راعيها حراميها». وهوالبرنامج الذي أعيد بثّه أخيرا في إيطاليا ضمن برنامج «العام صفر» على القناة الرّسمية «راي2».

وجرّاء تلك التجاوزات الجنسية، التي اقترفها كهّان ورهبان، صارت عديد من الكنائس في أمريكا مهدَّدة بتعويضات مالية عالية لعائلات الضّحايا، مما أجبر بعض الأبرشيات والكنائس على إعلان إفلاسها تهرّباً من الدّفوعات. فقد أعلنت ثلاث أبرشيات الإفلاس: في بورتلاند بأوريغون، بلغ حجم التعويضات لستّة وستين ضحيّة 300 مليون دولار؛ في توكسون بأريزونا، بلغت التعويضات 21 مليون دولار؛ في سبوكان بولاية واشنطن، طولبت الأبرشية بدفع 77 مليون دولار مقابل 125 حالة.

فهل يكون الانفلات الخلقي والتمرّد الجنسي الذي يهزّ الكنيسة من حين لآخر، داعياً وحافزاً لمراجعة لاهوتية عميقة للعزوبة، بعد أن تحوّلت من خيار نسك مسيحي إلى فرض رهبنة كاثوليكي؟ وهل يلتحق شرط العزوبة بين الرّهبان والرّاهبات بالبرزخ، فبعد أن ألغى الفاتيكان خلال العام 2006 الاعتقاد في «البرزخ»، لكونه لا يمتّ بصلة لحقيقة الإيمان، بل هوتقليد لازم الكنيسة منذ القرن الثّالث، باعتبار الأمر تقليداً عرفته الكنيسة جرّاء ظروف اقتصادية حتّمته، وليس أصلا من أصول الإيمان، لأن آباء الكنيسة الأوائل لم يعرفوا هذا التقليد بل جاء في فترة لاحقة.

وقد تمرّد كثير من الرّهبان والرّاهبات على هذه العزوبة القهرية. ولعلّ أشهرهم في ذلك مارتن لوثر، بعدما عاين الانحرافات الخلقية على إثر زيارته لروما، وما خلّفه من انشقاق تاريخي للمحتجّين. والأدهى في ذلك المنع أن يؤدّي إلى انحرافات خطيرة باتجاه اللّواط والسّحاق والخنوثة، وهوما يدعوللتأسّف على أوضاع تردّي الدّين وأهله. وآخر مشهد لذلك التمرّد الدّاخلي جاء مع المونسنيور إيمانويل ميلنغورئيس أساقفة لوزاكا، بزواجه من الكورية الجنوبية ماريا سونغ سنة 2001، وسعيهما لتوسيع دائرة الإكليروس المتزوّج. ولكن الرّجل أعتقِل في الفاتيكان في عهد البابا السّابق يوحنا بولس الثّاني وأجبر

على تطليق زوجته وفسخ قِرانه. هدأَ الرّجل مدّة، بعد أن تظاهر بالتوبة عمّا فعل، ثم فرّ إلى الولايات المتّحدة، حيث أعلن التحاقه بزوجته ثانيةً، وإقدامه على تزويج مجموعة من الرّهبان والمضي قدماً في بعث الإكليروس المتزوّج، وأسّس حركة الكهنة المتزوّجين «Married Priests Now»، فعجّل البابا الحالي جوزيف راتسينغر بحرمانه بـ«*latae sententiae*»، إي الحرمان الفوري، بدعوى «زرع الانقسام والفتنة بين المؤمنين».

ولكن الإمساك بالمشروعية الأخلاقية للكنيسة يجد دعاماته في سندات عملية ثابتة. فالكنيسة الكاثوليكية في إيطاليا تسيطر مثلاً على معظم المستشفيات، وعلى العديد من كلّيات الطبّ ومراكز الأبحاث، ولم تفتح باب البحث إلاّ فيما لا يمسّ فلسفتها اللاّهوتية الخلقية، ولذلك فهي تعارض بشكل صارم أي شكل للإجهاض أوأيّ منع للحمل أوحتى تنظيمه ولولدواع صحّية. ولذلك تمتنع الكنيسة الكاثوليكية حتى الآن، أمام مرض فقدان المناعة الذي يجتاح بعض البلدان الإفريقية، عن تقديم أيّة مساعدة طبّية وقائية، مثل العازل الطبي وما شابهه من موانع الحمل، لتناقضها مع فلسفتها الخلقية اللاّهوتية.

وفي الظّرف الذي تشهد فيه الكنيسة أزمة متطوّرة ومتشعّبة في المجتمعات الحاضنة لها في الغرب، وتفقد فيه مواقع نفوذ شتّى، تتّجه في الرّاهن الحالي إلى تجذير نفوذها نحوبلدان آسيوية وإفريقية وجنوب أمريكية، يسهل اختراق مؤسّساتها التعليمية والسياسيّة.

4. مال الكردينال

منذ إرساء الوفاق المعروف بـ«الكونكورداتو»، بين الكنيسة والسّلطة الفاشية سنة 1929، لتنظيم علاقة حاضرة الفاتيكان بالدولة الإيطالية، ترسّخت تقاليد ضمن قاعدة «كنيسة حرّة في دولة حرّة». ونتجَ عن ذلك فصلٌ قانوني بين الشأن الدّيني والشّأن المدني، لكن عناصر التّداخل في الواقع كثيرة ومتنوّعة. فمثلا نجد 25679 مدرّسا دينياً تتولى الدّولة دفع رواتبهم، مع أن انتدابهم هومن مهام الأساقفة لا وزارة التعليم الإيطالية.

ومن ذلك التداخل نودّ التطرّق إلى مسألة مال الكردينال. التصقت الكنيسة في التاريخ الغربي بشكل دائم للأسف بأرباب الثروات والإقطاعيين، رغم ادّعاء أنها حاملة بشارة السيّد المسيح وراعية الفقراء.

وعلى إثر عدّة فضائح مالية هزّت الكنيسة خلال سبعينيات القرن الماضي، أشهرها تورّط بنك الكنيسة، «بنك أمبروزيانو»، في عمليات فساد، اضطرّت القائمين عليه لغلقه. وفي أعقاب تلك الفترة ترأس الكردينال كاميلورويني «المؤتمر الأسقفي الإيطالي»، وأعلن الرجل حينها عجز الكنيسة عن دفع أجور موظّفيها. وبعد عشرين سنة من ولايته بُدِّلت الكنيسة غير الكنيسة، فعادت لها عافيتها وصار الجميع يخطبون ودّها، ساسة ورؤساء أحزاب، وبلغ تأثيرها في إيطاليا من حزب «التحالف الوطني» اليميني المتطرّف إلى حزب «إعادة التأسيس الشيوعي». وبات الجميع يتبجّحون بإظهار ميولاتهم الدينية ويحرصون على التردّد على قدّاس الأحد. وفي أبريل من العام الماضي، انسحب رئيس حزب إعادة التأسيس الشيوعي ورئيس مجلس الشيوخ، فاوستوبرتينوتي، في خلوة روحية مع نسّاك بشبه جزيرة مونتي آثوس باليونان، الخاصة بالذّكور والمحرّمة على الإناث.

وانطلقت فترة ربيع الكنيسة في إيطاليا، من حيث النفوذ السياسي والاجتماعي، مع الكردينال رويني، رغم تراجع عدد الرهبان من ستين ألفاً إلى تسع وثلاثين ألفاً. إذ صار لا يعني الكنيسة أن تكون ملح الأرض، بل أن تتحكّم بسلطان الأرض. وهوما حدا باللاّهوتي المنشق هانس كونغ ليقرّ أنّ «الكنيسة بصدد التحوّل إلى عقبة رئيسة للإيمان. فليس فيها غير طموح بشري للسلطة. والمسرح الصغير من الناس، بادعائه تسيير المسيحية الرسمية، يبدوفي الحقيقة العقبة أمام روح المسيحية»[119].

وأبرز مداخيل الكنيسة في إيطاليا ترد من خصم ضريبي يدفعه كلّ فرد، يُعرف بضريبة «ثمانية من الألف». وللمواطن الاختيار في دفعه لإحدى التجمعات الدينية: (الكنيسة الفالدية، أوالكنيسة الأفنتية، أوتجمّع الربّ، أواللّوثريون، أوالكنيسة الكاثوليكية، أواليهود)، ومن لا يحدد جهة معيّنة يُحوَّل خصمه إلى الكنيسة الكاثوليكية مباشرة. ولا يحضر المسلمون من ضمن هؤلاء، مع أن الإسلام هوالديانة الثانية بعد الكاثوليكية من حيث عدد الأتباع. وهذه الضريبة تتواجد تقريبا في كافة البلدان الأوروبية، وتتراوح بين خمسة من الألف في إسبانيا وبين تسعة من الألف في ألمانيا.

119. Hans Küng, *Cristianesimo Essenza e Storia*, p. 134.

ومن المجموع العام لتلك المحاصيل، تمنح الدولة 90 بالمئة للكنيسة الكاثوليكية، يتولى شأنها المجلس الأسقفي الإيطالي، المكلّف بالشأن المالي. ويعلن مؤتمر الأساقفة أن ما بين 8 و12 بالمئة من تلك المداخيل توجّه للأعمال الخيرية في إيطاليا وفي الخارج، والباقي يحوّل لدفع رواتب قرابة 39 ألف رجل دين ذكر. علما أن الرّاهبات لا يُمنَحن مرتّبات ولا ينلن جرايات التقاعد. ومع ذلك يكاد يكون الانتقاد أوالتمرّد على سلطة الكنيسة منعدما بينهنّ، لعدم وجود سند مادي يعضد الرّاهبة[120].

عادة ما تتظافر حملة جمع ضريبة «ثمانية من الألف» من جانب الكنيسة بالتركيز على كارثة إنسانية. فمثلا رافق حملة 2005 حديث عن كارثة تسونامي فصارت عنوان الحملة. والحقيقة أن التبرّعات التي قدمتها الكنيسة للضحايا بلغت 0,3 بالمئة من المحصول. وبالمقابل قدّم اتحاد الجاليات اليهودية بإيطاليا ستة بالمئة من «الثمانية من الألف»، وهوتبرّع فاق عشرين مرّة تبرعات الفاتيكان إلى سيريلانكا وأندونيسيا، في منطقة لا تتواجد فيها جالية يهودية.

وجاءت انتقادات ممثلي الأديان، لاستحواذ الفاتيكان على هذه الضريبة، على لسان ممثلة كنيسة الفالدين ماريا بونافيدي قائلة: (إن أموال «الثمانية من الألف» تأتي من المجتمع ولذا ينبغي أن تعود إليه. فإن لم يسع كنيسة الاكتفاء بالتبرّعات، فتلك علامة الربّ أنه غير راض عنها).

نيل الكنيسة حصتها من المداخيل يعضده أيضا إعفاء من الضرائب في عدة مجالات. ففي القطاع السياحي تعدّ الكنيسة الكاثوليكية من الفاعلين الأساسيين. فهي ترعى نحوأربعين مليوناً من السياح يحضرون سنوياً إلى إيطاليا، وكذلك إلى مزارات «اللورد» و«فاطمة» و«كسيتوسكوفا» و«مدجوغوريج». كما تملك 250 ألف سرير في أربعة آلاف مؤسسة إقامة. وترعى تلك الأعمال مؤسسة «أعمال الحجّ نحوروما» التابعة للكرسي الرسولي.

كما تمتلك الكنيسة عدداً من الفنادق على التراب الإيطالي وخارجه. فهناك مثلا فندق بريجيدين خمسة نجوم، المليء بالنزلاء دائما والمحاذي لكنيسة القدّيسة بريجيدا

120. Curzio Maltese, *La questua. Quanto costa la chiesa agli italiani*, La Feltrinelli, Roma 2008, pp. 72–75.

الخاوية باستمرار، تسهر عليه راهبات. ويتواجد الفندق في قلب روما عند ساحة فرنيزي، حيث يبلغ سعر الغرفة في اللّيلة 190 يوروووهومن المؤسسات المعفية من ضريبة الدخل للدولة. ومع أن ما بين 90 و95 بالمئة من أملاك الكنيسة المنتشرة في روما تنطبق عليها خصوصيات المحلاّت التجارية، فهي معفاة من أداء الضّرائب. وتضم سلسلة بريجيدين التابعة للكنيسة الكاثوليكية عدة فنادق وتتوزع فروعها في 19 بلدا تحت مسميات «دور دينية»[121].

وحين يتحوّل الدين إلى مؤسّسة، وتتحول المؤسسة إلى آلة، لا مكان فيها للمحروم والفقير، يبقى عزاء المؤمن في قول المسيح(ع) :«لئن يدخل جمل في سمّ الخياط أهون من أن يدخل غني ملكوت الربّ».

5. طرد البابا ومطاردة اليهود

شهدت الأوساط الأكاديمية في إيطاليا خلال العام الدراسي 2008 حدثين لافتين: تعلّق الأوّل برفض زيارة البابا، التي كانت مقرّرة في الخامس عشر من جانفي الفائت، إلى المعقل العلمي الأوّل في إيطاليا، وأكبر حرم جامعي في أوروبا، "جامعة لاسابيينسا" بروما؛ وتمثّل الحدث الثاني في نشر قائمة على صفحة ويب، سميت بـ"القائمة السوداء" ، ضمّت أسماء 162 أستاذاً وباحثاً يهودياً يشتغلون في الجامعات الايطالية، اتهمهم السّاهرون على صفحة الويب، التي سارعت وزارة الداخلية بإغلاقها، بمناصرة إسرائيل والسعي لتشكيل لوبي أكاديمي يهودي خدمة للصهيونية في إيطاليا. كما دعت الصّفحة إلى مقاطعة التعاون بين الجامعات الإيطالية والجامعات الإسرائيلية، واعتبرت استعمال الشعب الايطالي أداة من طرف أقلية عرقية متأدلجة ومتماسكة ثقافيا مع كيان سياسي خارجي ألا وهي إسرائيل، من الانزلاقات الخطيرة.

في المسألة الأولى المتعلقة بطرد البابا، لم ينحصر رفض الزيارة في الطلاب، الذين رفعوا شعار «لا نريد راتسينغر في معقل المعرفة لسبب أنه رجعي» وأعلنوا «أسبوع مناهضة الإكليروس»، الذي فسّر بنفوذ تيار يساري داخل الجامعة الإيطالية، بل جاء الرفض

121. Ibid., pp. 120_121.

أساساً من صنع أساتذة الفيزياء في الجامعة، الذين يعدّون أنفسهم أتباع غاليلي غاليلاي وجُردانوبرونو، ولا يزال تمثاله بكامبوديفيوري، في المدينة العتيقة بروما، شاهداً على حرقه من طرف الكنيسة.

فأن تتزعّم شعبة الفيزياء حملة رفض زيارة البابا يعني أن الكنيسة لم تسوّ بعدُ علاقتها مع العلماء، ولم تنقّ ذاكرتها مما ترسّب فيها من آثام ضد العقل والعلم. فقد تحجّج الأساتذة الرّافضون للزيارة بكلمة صرّح بها البابا جوزيف راتسينغر في مدينة بارما، في الخامس عشر من مارس 1990، حين كان كردينالا، جاء فيها: «محاكمة الكنيسة لغاليلي معقولة وصائبة». لم يأت رفض زيارة البابا من فراغ، بل كان نتيجة تطوّرات في السنوات الأخيرة، سعت خلالها الكنيسة للهيمنة على المجتمع بعد أن تراجع نفوذ التيارات الاشتراكية والعلمانية ولم يبق غير اليسار الرخووااليمين المتحالف.

أتى الرفض لزيارة البابا بدافع معارضة القطاع العلمي هيمنة الكنيسة الكاثوليكية، بعد أن صارت هذه الأخيرة تخيم بظلالها على شتى القطاعات الاجتماعية، ولم تسلم منها حتى الأحزاب السياسية، التي صارت تخطب ودّها دون حياء. فكان رفض زيارة البابا عبارة عن قول «لا» في وجه زحف الكنيسة على الدولة وليس رفضاً لزيارة البابا، بصفة أبواب الجامعة مشرعة للحوار الديمقراطي أمام الجميع. كما أن رفض الزيارة، تضمّن رسالة تنبيه للكنيسة من مغبّة السعي لالتهام المجتمع ثانية، تحت مبررات إعادة الأنجلة، بعد أن قدّرت أن الفرصة سانحة على إثر تراجع الشيوعية.

وعادت الكنيسة مع السنوات الأخيرة لتضفي المشروعية من عدمها على البحث العلمي، وهوأمر رفضه جلّ المنشغلين بقطاع البحث، لما فيه من حد للحرية، حتى ولوتعلّل الإكليروس بالدفاع عن الأخلاق ورعاية القيم عبر توظيف مقولة «البيوإيتيك».

أما ما تعلّق بنشر قائمة الأساتذة اليهود، التي أعادت للأذهان ذكرى القوانين العنصرية الصادرة بإيطاليا سنة 1938، المصوّت عليها من طرف البرلمان والمصادق عليها من طرف الملك، فهي تأتي امتداداً لتراكم من التوترات الأكاديمية عرفتها الساحة الإيطالية والأوروبية عموما مع اليهود. فلاتزال محاصرة المؤرّخين والعلماء الذين يُقدِمون على مراجعة الثوابت اليهودية موجودة، ولم يسلم من تلك المطاردة حتى بعض اليهود أنفسهم. ففي

السنة الماضية سُحب من المكتبات الإيطالية كتاب **أعياد فصح دامية: يهود أوروبا والقتل الشّعائري**، للمؤرّخ اليهودي أرييل طُوّاف، الذي تتلخّص أطروحته في إعادة النّظر في التّهم والمحاكمات والاعترافات، ذات الصّلة بالقتل الشّعائري للأطفال، الذي نسب لجماعات يهودية بأوروبا خلال العصر الوسيط. خلص المؤرّخ في أطروحته إلى التورّط الفعلي لبعض أبناء ملّته في ممارسات قتل شعائري، بغرض إضافة دم الضّحايا للفطير المقدّس.

والحقيقة أن أتت «القائمة السوداء» المنشورة على شبكة الأنترنيت من إيطاليا، أتت كردّ فعل على الاتهام الذي وجّهه نائب رئيس التحرير في جريدة «كورييري ديلا سيرا»، المصري الأصل مجدي علاّم، في مؤلّفه **تحيا إسرائيل**، المنشور مطلع صيف 2007، الذي اتهم فيه لفيفاً من أساتذة الجامعة الإيطالية بموالاة «الإرهاب الفلسطيني». وهوما أثار ثائرة عديد المثقفين في إيطاليا الذين ردّوا بنشر لائحة احتجاج بأسماء عشرات الأساتذة والمثقّفين والصحفيين، الذين ندّدوا بموقف الصحفي من أساتذة عرفوا بحيادهم العلمي ومكانتهم الجليلة في الوسط الأكاديمي الإيطالي.

كما يأتي نشر «القائمة السوداء» ضمن تفاعلات أوروبية أوسع. فخلال العام الفارط، حين طالب قسم من أساتذة أنجلترا بوضع حدّ للتعاون الثقافي والعلمي مع جامعات الدولة العبرية، على خلفية ما يجري من انتهاك لحقوق الإنسان الفلسطيني، وقّعت جماعة من قائمة الـ162 الإيطالية رسالة طالبت فيها الزملاء الأنجليز بالتراجع عن ذلك المسعى المدين لإسرائيل.

لقد أجّج كثير من الأشخاص الصدام الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي، طيلة العقود الماضية، لعلّ أبرزهم الأبيض الأبيض موريس بورمانس، ابن الكنيسة البار، والمستشار العرّاب برنار لويس، غير أن الأوساط الأكاديمية بدأت تستفيق لذلك النفث، وتعي أن المشكلة الحقيقية للغرب توجد في الكنيسة وفي إسرائيل.

الفصل الثامن

المسيحيّة ومنطقُ السّوق

1. الاعتقاد والاقتصاد

يشهد علم الاجتماع الديني في الغرب، خصوصاً في جانبه الأمريكي، تحوّلاً منهجياً، جرّاء رؤيات ناشئة عن مزج مناهج علوم لادينية، كانت تُعدّ في ما مضى من العلوم الدنيوية البحتة، مع مناهج كلاسيكية في دراسة الظواهر الدينية. ولعل أبرز تلك العلوم اللاّدينية، أدوات علم الاقتصاد.

ثمة مُتَابعة للظواهر الدينية بأدوات تحليل السوق، الذي تتحوّل الواقعة الدينية على إثره إلى مادة خام، يتناولها رجل الاقتصاد بحسب منطقه وقياساته. فلا يوظّف المحلّل في الواقعة الدينية تقنيات العرض والطلب فقط، بل أيضا مفاهيم التنظيم الصناعي، والسلوكات البيرقراطية، وتحليلات السعر والتكلفة، وتكتّلات المصالح، وتنوّع المنتوجات. ويتشكّل الاقتصاد الدّيني. بحسب هذا المنهج، من كافة الأنشطة الدّينية التي يعجّ بها المجتمع، على غرار أنشطة الاقتصاد التجاري، لما ينبني عليه السوق من قدرات استهلاك فعلية، تسعى فيها مجموعة من المزوّدين لتوزيع المنتوجات الدّينية التي توفّرها مختلف المؤسّسات. وتصير الكنائس المتنوّعة المذاهب، في هذا المنظور، عبارة عن شركات تقدّم منتوجات يُتطلّع لترويجها، باعتبار الدين متاعاً معقّداً يلبي مجموعا متنوّعاً من الحاجات الفردية والجماعية.

يبدوالفصل بين الدين والاقتصاد محسوماً في التعامل التقليدي. فالدّين في السّماء والاقتصاد في الأرض، والإيمان في القلب والمنفعة في اليد. ويبدوالجمع المستحدَث

بينهما، للوهلة الأولى، بمثابة جمع بين المقدّس والمدنّس، جمع ما لا يقبل الجمع، حتى لكأنه متعذر غرس النباتين في حقل واحد، بحسب مقولة سفر اللاويين (19: 19). ولكن عندما ننظر بعين فاحصة نلمح حضور التصرّف والتسيير في كلي القطاعين: الديني والاقتصادي. وربما يتجلّى هذا في المسيحية بشكل أوضح، بصفتها الدين الأكثر تنظيما في العالم. يحضر البابا بمثابة مسيّر مكلّف، مهمّته الأولى ضمان سير عمل الموظفين وتوفير الخدمات التي تحمل علامة «كاثوليكية»، كما يسعى من جانب آخر إلى تقديم خدمة أفضل للناس، تتجلى في بضاعة دينية تطمح في مبتغاها إلى إنتاج الخلاص[122]. فكيف السبيل لإقرار اكتشاف واختيار هذه البضاعة الدينية ؟ ذلك أن الفرد يبذل في سبيله وقتاً ومالاً، مع اعتبار الدين بضاعة «نصف ثقة»، بصفتها تختلف نوعياً عن البضاعة الدنيوية القابلة لتفحّص جدواها دنيوياً.

عادة ما تتطلّب المسألة في التحليل الاقتصادي حضورَ عناصر ثلاثة، تتمثل في البضاعة والعرض والطلب. وبحسب تحليلات منطق السوق، تلبي بضاعة الدين، كمنتوج معقّد، احتياجات مختلفة. ولكن تبقى في جوهرها بضاعة استهلاك غير دنيوية. ولكن ما ماهية البضاعة الدينية إن قمنا بسبر فحواها ؟ البين أنها تتضمّن معلومة وخبراً وتفسيراً وتأويلاً وإجابة، لها تجليات اجتماعية عملية في قانون أوتنظيم أومؤسّسة. ولذلك كان وراء كل بضاعة دينية منتجون دينيون، وكان لكل عرض مستهلكوه، وكان لكلّ طلب محتاجوه.

ويكون بإمكان المزوّدين الدينيين، داخل هذه العملية، ضمان بعض المردودية للإيمان، وفي الآن ذاته، بإمكان الدين أن يمنح التعويض الدنيوي للفرد، وبإمكان التعددية الدّينية أن تلبي حاجات استهلاك متنوّعة. ولذلك يكون الدين الذي يقدم نفس البضاعة عرضة لمخاطر تفرّق الناس من حوله وتفشّي الخمول بين المؤمنين به. فالكنائس تشبه مطاعم «سالف سرفيس»، تقدّم الأولى غذاء للروح والثانية للجسد. ويمكن للفرد أن يأكل ما يلبي حاجته، كما يمكن للمؤمن أن يؤمن بما يلبي حاجته[123].

---

122. Robert B. Ekelund – Robert F. Hébert – Robert D. Tollison, *Il mercato del cristianesimo*, Università Bocconi Editore, Milano 2008, p. 6.

123. Ibid., p. 14.

فإيطاليا التي تضم أكبر كتلة كاثوليكية بين بلدان العالم، تبلغ نسبة 97.2% من المجموع العام، هي من جانب آخر من أقلّ الدول المصنّعة، من حيث نسبة تردّد الناس فيها على الكنائس. لقد أحدث التمويل، الذي ترصده الدولة للكاثوليكية[124]، والإصرار على عدم رفع الحواجز الجمركية، عن بضائع السوق الدينية الوافدة من الخارج، في خلق «المؤمن الخامل». وساهم حضور الإسلام في إيطاليا، خلال العقدين الأخيرين بالأساس، في دفع الكنيسة الكاثوليكية إلى مراجعة عديد من الأساليب العتيقة في التعامل مع المجتمع، رغم أن الإسلام في إيطاليا لا يزال في طور البحث عن حضور طقوسي ولم يمر بعد إلى مرحلة الفعل والنشاط الموسّعين.

صاغ منظّروالسوق الدينية تأسيسات أولية، نحاول عرضها بغرض حصر الخطوط الكبرى لهذا المنهج المستجدّ:

1. تخضع قدرة مؤسّسة دينيّة واحدة لاحتكار الاقتصاد الدّيني لمدى استعمال الدولة قوّة زجرية بغرض توجيه ذلك الاقتصاد باتجاه مسار محدّد.

2. يسير الاقتصاد الدّيني نحوالتعددية الموسّعة، في الحال التي يكون فيها غير خاضع للتوجيه. وتعني كلمة تعدّدية، عدد المؤسسات الناشطة في الاقتصاد. فبقدر ما تتمتّع المؤسسات بحصّة من السوق، بقدر ما يكون أثر التعددية أوسع.

3. يتم تخصّص المؤسّسات الدّينية على أساس مستويات تعدّدية الاقتصاد. ولبلوغ التخصّص، تتولى المؤسّسة توفير الاحتياجات بحسب تنوّع الأذواق داخل التفرعات المختلفة للسّوق[125].

2. الاحتكار وتحرير السّوق

مثّل الإصلاح البروتستاني كسراً لحاجز احتكار المشروعية الدينية، بعد التفاف تيارات عدة حول مطلبي «لا وسيط خلاص غير المسيح» و«كل بنفسه كاهن»، الأمر الذي

124. ترد أبرز مداخيل الكنيسة في إيطاليا من خصم ضريبي يدفعه كلّ فرد، يعرف بضريبة «ثمانية من الألف»، وهذه الضريبة تتواجد تقريبا في كافة البلدان الأوروبية، وتتراوح بين خمسة من الألف في إسبانيا وتسعة من الألف في ألمانيا. إضافة نجد 25679 مدرّسا دينيا تتولى الدّولة الإيطالية دفع رواتبهم، مع أن انتدابهم من مهام الأساقفة التابعين للفاتيكان لا وزارة التعليم الإيطالية.

125. Rodney Stark, Laurence R. Iannaccone, Quanto è secolarizzata l'Europa?, *Inchiesta*, n. 136, Aprile-Giugno, Milano 2002. p. 100.

يسّر اقتحام السوق، التي تهيمن عليها مؤسّسة احتكارية وحيدة، تتمثّل في الكنيسة الكاثوليكية. وكانت أطروحات الاحتجاج الخمس والتسعين التي علّقت من طرف لوثر، على باب كنيسة ويتنبيرغ في 31 أكتوبر سنة 1517، بمثابة مقرّرات دخول السوق التنافسي. وهوما خلق رد فعل مستعجل من المؤسّسة المهيمنة، الكنيسة الكاثوليكية، وسرّع ما يعرف بـ«الإصلاح المضاد»، كمسار تنافسي، مما وفّر تنويعاً في المنتوجات، تحت أشكال التجديد اللاّهوتي والعقدي والتشريعي.

وتروج في تفسير ظهور الإصلاح في أوروبا ثلاث فرضيات:

أ- فسّر اللاّهوتيون البروتستانت الأمر بأن الكنيسة الكاثوليكية فقدت تدريجياً تأثيرها جرّاء الفساد الأخلاقي والتردّي القِيَمي الذي انحدرت إليه.

ب- وعلّل المؤرّخون الحدث بأنّ العوامل التاريخية أجبرت الكنيسة الكاثوليكية على الدخول في تحالفات، وعلى المشاركة في سلسلة من الصّراعات بين الدويلات الناشئة في أوروبا. وقد قادت هزائم تلك الدول الحليفة المتكرّرة نحوالانحدار التدريجي لتأثير الكنيسة الكاثوليكية.

جـ- فرضية الاقتصاديين، التي عرضها آدم سميث (1776)، التي تتلخّص في أن المونوبولات الدينية، التي تدعمها الدول، صارت تعرض نفسها بشكل غير لائق، مما أفسح المجال لدخول خصوم يتمتعون بجدوى أوفر. وفسر روبارت أكلوند ذلك التحول بمقولة «الخدمات الروحية» التي صارت باهظة، فكان البحث عن خدمات بديلة بسعر أقل[126]. فعادة ما تنحوالأديان الرسمية المدعومة من الدولة إلى التورط في البيرقراطية فتفقد صلتها بالمؤمنين.

3. المردودية الاقتصادية لتحرير السوق الدينية

المسيحية منتوجٌ جرى احتكاره من طرف الكنيسة الكاثوليكية لمدة تربوعلى الألف سنة. وليست محاكم التفتيش التي قامت ضد المسلمين في الأندلس وصقلّية سوى شكل من أشكال رفض المنافسة ومنع تحرير السوق. أصناف المحاصرة، تلك وغيرها، تسببت في جعل المشاركة الدينية فاترة وخاملة طيلة القرون الوسطى. ففي دراسته الكلاسيكية **الدّين وتراجع السحر**، لاحظ المؤرّخ الإنجليزي كيث توماس، أثناء العصر الوسيط المتأخّر، أنه من

126. Robert B. Ekelund, *Sacred Trust: The medieval Church as an Economic Firm*, Oxford University Press, New York 1996, p. 76.

الصعب الإقرار بما إذا كان كثير ممن يرتادون الكنيسة في بريطانيا يولونها اهتماما[127]. فبحسب المؤرّخ، عندما تكون العامة مكرهة على التردّد على الكنيسة تتصرّف بشكل مشين، إلى حدّ يتغير معه أداء الشعيرة إلى مهزلة. وتروي السجلاّت الكنسيّة كيف أن الاحتفالات، التي كانت تجرى بحضور رجال الدين، كانت العامة تتسابق فيها لحجز المقاعد، وتتزاحم بشكل متضايق فيما بينها، حيث يتمخّط البعض ويبصقون، كما تنشغل النسوة بتطريز الأنسجة، ويقوم البعض بتصرفات تنمّ عن سوء خلق ويتبادلون هزْلاً ماجناً، كما كان يغالب بعضهم النعاس إلى حدّ يطلق غيرهم عيارات نارية من أسلحتهم[128].

كما يرد في تلك السجلات عن شخص في الكمبريدج شاير أنه اتّهم بسوء التصرف داخل الكنيسة سنة 1598، لأنه كان «يطلق ضراطا مقرفاً، ويثير ضجيجاً، ويتفوّه بأقوال هازئة» بما يعدّ « مسّاً مما هو خيّر وجليل ومعاد للشر». ولم تكن العامة وحدها دون مستوى تصوّرنا القداسي التقوي خلال العصر الوسيط. فخلال 1551 وضع أسقف غلاوشيستر إكليروسَ أبرشيّته محلّ اختبار، بدا فيه 171 راع من بين 311 غير قادرين على ترديد الوصايا العشر، و27 لا يعرفون من صاغ الصّلاة الربّانية[129]. وعلى نفس الشاكلة، لاحظ سنة 1547 رئيسُ الأساقفة جوفاني بوفيومن أبرشية برنديسي - أوريا في جنوب إيطاليا، أن أغلب الرهبان «يتلكّأون في القراءة ولا يفهمون اللاتينية»[130]، علاوة على أن أغلبهم كانت لهم خليلات وكان لدى البعض منهم أبناء، كما كانت تسود تشكّيات دائمة من السلوكات الجنسية غير اللائقة للكهنة، تصل حد العنف الجنسي والزناء. وكان عدد من القساوسة يتهاونون في أداء وظائفهم الرعوية، وغالباً ما يتغيبون عن إقامة القدّاس أوعن أداء المسحة الأخيرة[131].

انتهى ذلك الحصار الديني إلى التشظّي مع الضغط القوي للتيارات البروتستانية، التي تلخصّت ثورتها في إقرار مبادئ انقلابية :الخلاص عبر الإيمان لا الأعمال؛ السلطة للنص لا لشارح النص؛ كل مؤمن هورجل دين، أي كل مؤمن تربطه علاقة مباشرة بالله؛ تقليص عدد الأسرار، مع محافظة على التعميد والأفخاريستيا ونفي المناولة، أي تحوّل الخبز

127. Thomas Keith, *Religion and the decline of magic*, Scribners, New York 1970, p. 159.

128. Ibid., p. 161.

129. Ibid., p. 174.

130. Gentilcore David, 1992, *Bishop to witch*, Manchester, Manchester University Press, p. 42.

131. Ibid., p. 42.

والخمر إلى جسد المسيح ودمه حقا.

وخلّف دخول البروتستانت ثلاثة آثار:

- تراجع تكاليف طلبات الخدمات الدينية التي تسير باتجاه الكنيسة الكاثوليكية؛

- تراجع تضخّم الأسعار المتولّد عن المردود الطوعي أوالقسري، المجمّع بغرض تمويل الاستثمارات المسيحية المكثّفة للكاتدرائيات، المشيّدة في كافة أرجاء أوروبا خلال القرن 12 و13 للميلاد؛

- تنافس المجالين البروتستاني والكاثوليكي، الذي سبّب تطوراً اقتصادياً.

كما تعمّق لورانس ر. إياناكوني في الرأسمال الديني، المعالج تحت شكل معرفة، معتبراً أن ذلك الوعي يتجاوز العالم الأخروي. وبيّـن أن المونوبولات قد خلّفت وضعاً سلبياً. فاحتكار الكاثوليك «مفاتيح الجنة»، دفع بمن يقدّم هذه المصالح بتكلفة معقولة وسعر أقلّ إلى دخول السوق. ولذلك كان من نتيجة الاحتكار الذي عرض للمؤمنين بضاعةً باهظةَ التكلفة دفْعُ الناس للبحث عن موزّعين آخرين للخدمات الدينية. فمثلا، في القرون الوسطى، تطوّر التهديد بالبرزخ للأرواح التي لم تخلّص نفسها في الدنيا، لتقاعسها عن شراء صكوك الغفران. وقد كان ذلك أسلوباً من أساليب الضغط الاقتصادي على المؤمنين[132].

على أن الفترة، الممتدّة ما بين العام 1140 و1280، كانت المرحلة المحمومة في إنشاء الكاتدرائيات، التي استمرّ التنافس على تشييدها إلى حدود القرن الخامس عشر. وقد كان تمويل تلك المنشآت حيناً طوعاً وأحياناً قسراً. علاوة على تحوّل رجال الدين إلى بيرقراطية دينية تتولى تسيير مؤسسة تجارية، تبيع مواد استهلاكية مثل الحبوب والخمور، وكل ما يتجمّع من ضريبة العشور. لذلك لم تكن الكاتدرائية مكانَ عبادة فحسب، بل مؤسسة متعددة الوظائف. إذ يتجمع فيها الناس لغرض أداء الصلوات وإقامة طقوس المآتم ومراسم الزواج والاحتفالات. فهي أمكنة لقاءات تعجّ بالناس، وتلعب دورا مزدوجاً تمتزج فيه الطقوس الدينية مع المصالح المدنية والتجارية[133].

132- صدرت وثيقة عن مجلس مراقبة عقيدة الإيمان بالفاتيكان، أقرّت إلغاء الإيمان بالبرزخ، خلال العام 2007م، قدّمها الكردينال ويليام ليفادا، ونالت رضا البابا جوزيف راتسينغر. وحسب الاعتقاد المنسوخ، كان يمكث في البرزخ من جملة من يمكث الأطفال الذين يُتوفّون قبل التعميد، فلا يفوزون برؤية وجهه تعالى، لكن في مقابل ذلك لا يمسّهم العذاب، لعدم وعيهم بذلك المنع، ومع المعتقد الجديد صار الأطفال المتوفّون بدون تعميد ينعمون بتلك الرّؤية.

133. Robert B. Ekelund – Robert F. Hébert – Robert D. Tollison, *Il mercato del cristianesimo*, p. 223.

ولكن مع اشتداد وطأة الخلاص الروحي، وتحوّله إلى بضاعة باهظة التكلفة مع صكوك الغفران، لا طاقة للمؤمن به، استوجب هذا الوضعُ البحثَ عن موزّع جديد بتكلفة أقلّ. وقد أجّجت ذلك البحث، الهرطقات الداخلية التي تتهم الكنيسة الكاثوليكية بتكديس الثروات، في الوقت الذي تعاني فيه العامة الفاقة والخصاصة، الأمر الذي أجبر الكنيسة على الرد.

ففي مواجهة أفكار سان فرانشيسكو (1182ـ1226م) وسان دومينيكو (1170ـ1221م)، وبالخصوص فكرة أن الكنيسة الكاثوليكة يتوجّب عليها أن تولي الفقراء عناية أكبر (فكرة كانت يعدها بعض البابوات في القرون الوسطى هرطقة)، انتقل البابا إلى الانفتاح على النظم الدينية التي تمارس تلك النشاطات. لقد وجدت الكنيسة نفسها تحت ضغط المنافسة، فرأت تبني تلك النظم شكلاً من أشكال مواجهة الهرطقات التي تحمل قناعات دينية مماثلة مثل «الغنوصية». وببعث نظام الفقر والتسوّل، مع الدومينيكان والفرنشيسكان، المتخصصين في النشاط التبشيري في أوساط الفقراء، جرى امتصاص التيارين من طرف الكنسية. وعندها وجد الأتباع أنفسهم مجبرين على التلاؤم وعلى التقليص من حدّة المطالب التي تعالت مع المؤسّسين.

4. الاختيار العقلاني للدين

يذهب التفسير الاقتصادي إلى أن الاختيار العقلاني للدّين مشروط بتكاليف الانتماء إلى العقيدة المختارة، وبعض العوامل العائدة للطلب. وقد تولّدت التطوّرات الأكثر أهمية في علم الاجتماع الدّيني من سياقات الاختيار العقلاني.

راجت مقولات مدرستين فكريتين عن الاختيار العقلي فيما يتعلق بالدّين: أصحاب نظريات العرض يعلون من أثر العوامل التكوينية والفرص الموضوعية المتاحة في الحقل الدّيني في إنتاج القيَم الدّينية، مرتئين أن التفضيل الذّاتي للبضائع الدّينية يبقى ثابتاً. أما أصحاب نظريات الطّلب فيذهبون بخلاف ذلك، إذ يؤكّدون على تنوّع أشكال التفضيل، وعلى تأثير مكوّنات اجتماعية أخرى غير دينية على الخيارات الفردية. ففي قلب سياقات الاختيارات العقلانية، يكون القياس مع السوق مطبّقاً على الدّين، وتعتبر المسلّمات التالية معتادة بالنّسبة

لدراسات من هذا النوع:

أ. تتضمن الأسواق الدّينية مجموع مبادلات المكافأة الماورائية عموماً (وعود مكافأة مستقبلية، تفسيرات، شروحات ماورائية لأحداث الحياة).

ب. يتمّ إنتاج البضائع الدّينية واختيارها واستهلاكها، كما هوالأمر مع أي منتوج أخر.

ج. لا يمكن تصديق المكافأة الأخروية أوتكذيبها، وكذا التفسيرات المتّصلة بها. ولذلك تعدّ البضاعة الدّينية بضاعة إشكالية وذات خطورة.

د. تعتبر العلاقات الاجتماعية مصادر الاعتماد الأساسية للاستعلام عن البضائع الدّينية، بما تساهم فيه من تطمين للمستهلكين على قيمتها.

هـ. عدم التيقّن من قيمة المكافأة ومن صحّة التفسيرات يُخفّض من قيمتها ويعلي من فرص الأفراد لتمييز الاستثمارات الدّينية.

والمنظّمات الدّينية هي شركات معهود لها بإنتاج القيم الدّينية، في حين أن التجّمعات هي«وكالات» مسيَّرة من طرف أعراف، «رجال دين»، يخلقون قِيَماً للزبائن.

ز. تتخصّص الشّركات بأنشطتها وبنوعية منتوجاتها التي يمكن أن توفّرها، ووحدها التي لا تتضمن تراتبية تنظيمية، أوتقبل بالتعدّدية، يمكن أن تدعم كثيراً من تنوعات العرض[134].

ونظراً لهيمنة معطى عام في النظر للغرب، يتعلق بانفصال الديني عن المدني، تبدوفيه السوق الدينية متساويةَ الحظوظ ومنفتحة للجميع. غير أن المتابعة المدقّقة تكشف أن الأديان الجديدة المنشأ أوالتواجد، تلاقي عنتاً قانونياً للحضور في الساحة الاجتماعية، وصعوبات بيرقراطية جمة في الحصول على تراخيص، تتعلق سواء بأنشطتها أوبتشييد دور عبادتها. فمثلا، ما زالت الكاثوليكية في وسط أوروبا وجنوبها، ومازالت المذاهب البروتستانية في شمالها، تحتكران الفضاء الديني، حيث نجد التدخّلات العمومية والمساعدات الدّينية، الرسمية منها وغير الرسمية، تواصل عرقلة تطور السوق الدّينية وكبحها، مما يعني أن اقتصادياتها الدّينية مازالت موجَّهة.

134. Darren E. Sherkat – Christopher G. Ellision, Tendenze nella sociologia della religione americana, «*Inchiesta*», n. 136, Aprile-Giugno, Milano 2002. p. 49.

الفصل التاسع

تطوّراتُ في المشْهَد المسيحيّ

1. الإنجيليون والعرب

شهدت البروتستانية والأنجليكانية في العقود الأخيرة تشظّيات وانقسامات عدّة ترافقت مع نشاط حثيث. تجلّى ذلك في ما يعرف بتيّارات «التيوكون» أو «النيوكون»، بالتتابع مختصرات اصطلاحي: «اللاّهوتيون المحافظون» و«المحافظون الجدد» في اللّسان الأنجليزي، أوما ينعت تعميما باليمين المسيحي. وهي تيّارات تستقي رؤياتها من التراث البروتستاني الأنجليكاني بشكل عام[135]، بخلاف التّراجع والثّبات الذي يسري في هيكل الكاثوليكية، بسبب الهرميّة المؤسّساتية، رغم محاولات اصطناع الإكليروس العَلماني كجسر رابط بين رجالات الكنيسة وعموم النّاس؛ وبسبب تصلّب المواقف اللاّهوتية من عدة مسائل، مثل التدخّلات العلمية في الحمل، والموت الرّحيم، واستعمال موانع الحمل، والمواقف الصارمة من الجنسية المثليّة.

ففي فرنسا وحدها، تتشكّل الكنيسة المدينة للتراث البروتستاني الأنجليكاني، من مكوّنات مختلفة، متضاربة ومتنازعة أحيانا، مثل: «جيش الخلاص» و«المعمدانيين»، و«الكاريزميين»، و«كنيسة المعترفين»، و«الإنجيليين»، و«الأصوليين»، و«التحرّريين»، و«اللّوثريين»، و«الميتوديين»، و«المشيخيين»، و«الإصلاحيين».

ولا يختلف الواقع في أمريكا كثيراً عمّا عليه الحال في فرنسا، من حيث التمذْهُب والتشظّي، لكن بميزة مغايرة تتمثّل في قوّة أنشطة النّحل هناك، وتوغّلها في النّسيج

135. Flavio Felice, Neocon e Teocon. *Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitese*, Rubettino, Catanzaro- Italia 2006.

الاجتماعي، بشتّى بنياته السياسيّة والتعليميّة والإعلاميّة.

ويبقى الإنجيليون، في ما يتعلّق بالمجتمعات العربية، بالقياس إلى الكاثوليك، أقلّ إلماما وتجذّرا بواقع تلك المجتمعات. وقد خلّف ذلك بينهم عدّة مغالطات وتقديرات خاطئة. ومن جرّاء قلّة الاحتكاك، يتبدى العالم العربي أمام الإنجيليين أرضا يباباً، وأحياناً فوضى دينية ينبغي ترتيبها وإعادتها للأصول المسيحية. ولذلك تحاول الكنائس البروتستانية والإنجيلية في العالم العربي أن تعرض نفسها بوجه إنساني، بصفتها لم تشارك الأنظمة الاستعمارية الغربية في هجمتها على البلاد العربية، مقارنة بالكنيسة الكاثوليكية، التي وظّفت شبكاتها المتنوّعة لصالح الاستعمار، من «الآباء البيض» إلى «الأخوات البيضاوات»، أحفاد شارل لافيجري (1825-1892م)، إلى «الفرنشسكان» و«الكمبونيين» و«الكابوتشيين».

واستلزمت الرّؤية المانوية للعالم لدى الإنجيليين، أخيار معهم وأشرار ضدّهم، تكثيفَ الحملات الصّليبية نحو العرب لإلحاقهم بمعسكر النّاجين. ولذلك كان موقف الإنجيليين صريحاً وعلنياً من حرب أمريكا في العراق، بصفتها حرباً مقدّسة باسم القيم اليهودية المسيحية[136]. ويعوّل المبشّرون الإنجيليون، في مساعي الانزراع بين العرب، على مصادرة شائعة بينهم، مفادها أن العرب يجهلون بشارة المسيح ولم يطّلعوا على أناجيله، كما يجهلون حتى تاريخ المسيحية في بلدانهم (والواقع أن الجامعات والكلّيات العربية من مشرقها إلى مغربها تخلو من أقسام علوم مقارنة الأديان وتاريخ الأديان والإناسة الدّينية وعلم اجتماع الأديان)، ولذلك يتوجّب إثارة اليقظة المعرفية بينهم تجاه بشارة المسيح.

وفي أمريكا، تتولى جامعة كولومبيا في كارولينا الجنوبية بالأساس، تكوين الرّعاة والمبشّرين. حيث تنظّم تربّصات للمنضوين لإكسابهم التقنيات اللاّزمة لفهم الثّقافة الإسلامية. كما نجد مبشّرين معمدانيين يرافقون الوحدات الأمريكية في العراق، بتعلّة تقديم مساعدات إنسانية للأهالي، بهدف إيجاد قواعد للحملات التبشيرية. وقد كان الإنجيلي فرانكلين غراهام، ابن المبشّر والمقدّم التلفزي المعروف بيلي غراهام، من أوائل الإنجيليين الذين هرعوا إلى العراق بعد اجتياحه من طرف القوات الأمريكية[137]. ناهيك عن عشرات

136- Mokhtar Ben Barka, *La droite chrétienne américaine, Les évangéliques à la Maison Blanche*, pp. 222.224.

137- Ibid., pp. 175-176.

صفحات الويب، عبر شبكة الأنترنيت، لجمعيات ومنظمات إنجيلية تحثّ أتباعها على اللّحاق بأرض الإسلام، لهداية المسلمين إلى المسيحية.

وينشط رعاة الإنجيليين بين العرب ضمن استراتيجيتين: في الغرب الإسلامي، أساساً في تونس والجزائر والمغرب، حيث يعزّ تواجد مسيحيين، إلاّ ما اصطنع أثناء الفترة الاستعمارية، ضمن السّعي لتنبيه الأهالي إلى تاريخهم القديم السّابق للإسلام، الذي يرونه متلخّصاً أساساً في المسيحية الثّالوثية، التي يحضر من أعلامها القدّيس أوغسطين، الإفريقي الأصل والرّومي الهوى، واعتبار المسيحيين الأهليين، الدّوناتيين، الذين رفضوا الولاء لروما منحرفين وهراطقة، مع تغافل وطمس لكافة الدّيانات المحلّية الأخرى، مثل التانيتية، نسبة للآلهة المحلّية تانيت، والبعلية، نسبة للإله بعل، واليهودية، والمسيحية الأريوسية الموحّدة.

وتنشط الإنجيلية في هذه البلدان، عبر لقاءات فردية مباشرة، وعبر إذاعة «راديوالمحبّة»، باللّهجات المحلّية التونسية والجزائرية والمغربية، وبالأمازيغية، مستعملة في ذلك نصوصاً من ترجمة الكتاب المقدّس إلى اللّسان الأمازيغي؛ وعبر قنوات «السي اَن اَن شانل» و«أراب فيزيون» و«ميراكل شانل» الموجّهة إلى شمال إفريقيا.

وتتغافل الحكومات المحلّية، لكسب ودّ الغرب، عن أنشطة تلك الكنائس وتسمح لها بتسهيلات، من تشييد المدارس والمحاضن وبعث المجلاّت، حتى تحسب عند الغرب صديقة وديمقراطية ومنفتحة.

وتولّد في المشرق العربي لدى الإنجيليين الأمريكيين، (الذين يعدّون أنفسهم حوالي سبعين مليونا، ويضمّون عشرات الألوف من المبشّرين مدفوعي الأجور) شرهٌ كبيرٌ لاختراق الشّرق الأوسط منذ احتلال العراق. ففي أرض المسيح (ع) وفي عمقها النّيلي المصري والسّوداني، يتعامل الإنجيليون مع الإسلام كدين عدائي، ومع التيارات الإسلامية، بصفتها عنصر توتّر وخطر داهم. وكلمة جيري فالوال الشّهيرة «كان محمّد إرهابيا!!» في السّادس من أكتوبر 2002، في برنامج «ستّون دقيقة» على قناة «سي بي اَس»، تلخّص مواقفهم من دين الإسلام وأهله. ولا مجال للتستّر عن دور تلك الكنائس الدّخيلة، في إذكاء الصّراعات والمشاكل المحلّية، عبر ما تروّجه خارجياً في مراسلاتها للصّحف الغربية، وما تنقله لدوائر القرار في الغرب، من تضخيم وتهويل وقلب للحقائق.

كما تسعى بكلّ جهدها لتعليم مبشّريها اللّغة العربية واللّهجات المحلّية، مع محاولة الإلمام بالإسلام الشّعبي والتعرّف عليه، وعرض الإنجيلية في حلّ من صلاتها الغربية، والترويج لها ضمن منطق حقوق الإنسان وحرية التعبير وحرية المعتقد.

وينظر الإنجيليون للفلسطينيين بصفتهم ممن ينبغي أن يُنصَّروا قسراً أويجلوا قهراً، تبعاً للنّبوءة الكتابية الموعودة التي تتجلّى في اليهود وفي إسرائيل، لا في المسلمين أوالمسيحيين العرب، الذين يعدّون منحرفين ضالين، لذلك يشتدّ كره بغيض نحوهم[138].

ودفع معتقد توطين اليهود في فلسطين، كمقدّمة ضرورية للظّهور الثّاني للمسيح، الإنجيليين على اختلاف دعواتهم، مثل بيلي غراهام، وابنه فرانكلين، وجيري فالوال، ورالف ريد، وبات روبرستون، إلى تفعيل أنشطة أنجلة في إسرائيل، إضافة إلى خلق لوبيات إنجيلية، مثل «السّفارة المسيحية العالمية بأورشليم» و«مسيحيون من أجل إسرائيل»، لتمويل الهجرة نحوإسرائيل والمساعدة على إنشاء مستوطنات، والدفاع في واشنطن عن مشروع إسرائيل الكبرى. وهوالأمر الذي دفع بعديد الإنجيليين إلى الاستقرار في إسرائيل لتعلّم العبرية وإرساء مشاريع تعاون يهودية مسيحية. وقد قدّر الأستاذ مختار بن بركة، في كتابه **اليمين المسيحي الأمريكي: الإنجيليون في البيت الأبيض**، عدد الإنجيليين الذين استوطنوا بإسرائيل، بصفة شبه دائمة، زهاء خمسة وعشرين ألفا[139].

ينشط الإنجيليون عموماً في العالم العربي عبر منظّمتهم Arab World Ministries، التي تزعم إعلان البشارة والخلاص بين العرب، يسندها ما يفوق الألف عون تحت غطاء من أطبّاء وممرّضين ومدرّسين ومهندسين وعاملين في الشّأن المدني. وقد بدأت أعمالهم جليّة منذ زيارة المبشّر الإنجيلي والمقدّم التلفزي جوش ماكدوال المغرب، في يناير 2005، بصفته راعي الحملة الصّليبية لمسيح العالم.

غالبا ما انحصر الحوار الإسلامي المسيحي في مستواه العالمي بحاضرة الفاتيكان، وهذا ناقص، أسقطت جرّاءهُ حقول دينية ذات شأن من الاتصال والمتابعة، في شمال أوروبا، وفي المملكة المتحدّة، وفي أمريكا اللاّتينية، وأمريكا الشّمالية. ولذلك يستوجب الخروج من الثّنائية الإسلامية ـ الكاثوليكية إلى الحوار الدّيني الشّامل.

138. Ibid., p. 177.

139. Ibid., p. 180.

2. الإنجيليون في أمريكا

تعجّ الولايات المتّحدة الأمريكية بالأنشطة والمذاهب الدّينية، كما لا تشبه أيّ بلد آخر في أشياء من بينها السّوق الدّينية، من حيث حيويتها وتغلغلها في النّسيج الاجتماعي، مع اتخاذها مسافة من الظّهور السّياسي المباشر. وهوما خلق ضبابية في تقدير فاعليتها وأثرها على عكس بلدان أخرى. ذلك أن الفعل السياسي الرّئيسي المتمّثل في الحزبين السّائدين المحتكرين للسّاحة: الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي، تدعمه تجمّعات دينية كنَسية مليونية، كثيفة ومتنوّعة.

يكمن المعقل الكبير لتلك التجمّعات الدّينية في جنوب الولايات المتحدة، أو«الأرض المهووسة بالربّ» كما نعتها الكاتب ماكبريد دابس، أو«حزام الكتاب المقدّس»، Bible Belt، كما راج نعتها في أدبيات الأبحاث الاجتماعية. وهذا النّعت نحته الصّحفي والنّاقد الأدبي هـ.ل. مانكن (1880ـ1956). يضم الحزام الولايات التالية: كارولينا الشّمالية، كارولينا الجنوبية، جورجيا، ألباما، الميسيسيبي، فرجينيا، التكساس، تينيسي، أركنساس، لويزيانا، كنتوكي، فلوريدا. وتبلغ مساحة المنطقة قرابة حجم الجزائر. وقد عدّت فلوريدا لوحدها بحسب إحصاء سنة 2000، 15.980.000 نسمة، في حين عدّت التكساس، 20.850.000 نسمة، وقد بلغ التّعداد السّكاني العام في تلك المنطقة، حسب إحصاء سنة 2000، 88.325.877 نسمة.

فإن كان في الولايات المتحدة 70 مليون إنجيليا، أي ممن ينتمون للتيار المتشدّد الرئيسي، فإن ما يفوق نصفهم، يتواجدون في ولايات الجنوب المذكورة، وهي منطقة لها حساسية مفرطة تجاه التديّن، إذ يقرّ 44% من الجنوبيين أنهم من الممارسين والمؤدّين للشعائر بانتظام بحسب إحصاءات جرت خلال سنة 2000.

• الكنيسة الأنغليكانية وخيار الـمُترَفين

منذ خروج الكنيسة من فضائها الشّرقي العربي واندماجها في الإمبراطورية الرّومانية، تبدّلت فلسفة تلك الدّيانة، عقديا ورؤيويا، بشكل يكاد يكون جذريا، فلم تبق سوى الأطلال شاهدة على الوجه النقيّ لخيار الفقراء، الذي أرساه السيّد المسيح (ع)

عبر تطويباته، وعبر إعلانه الصّارخ: «إن بيتي هوبيت للصّلاة، أما أنتم فقد جعلتموه مغارة لصوص!». وفي أمريكا الناشئة، على حساب الشعوب الأصلية في المنطقة، كان المترَفون في حاجة ماسّة لخطاب ديني يباركهم ولا يؤثم سعيهم، بغرض تبرير أعمالهم، وكان أوصياء كلمة الربّ بالمثل في حاجة ملحّة لمال قيصر وسيفه، لنشر مسيحيتهم المولّدة. هكذا نشأ التحالف بين الميسورين ورجال الدّين في الجنوب بمباركة ودعم من الكنيسة الأنغليكانية الأمّ في أنكلترا. وتجلّى ذلك في الرمز التاريخي جايمس بلار، ممثّل أسقف لندن في فرجيينا. جرى تأسيس كوليج ويليام ومريم سنة 1693، على أنموذج كمبريدج وأكسفورد، لصناعة الكوادر السّياسية والدّينية لمجتمع الجنوب، بغرض الدّفاع عن مصالح المترَفين المشتركة. ومع نهاية القرن الثّامن عشر وبداية القرن التّاسع عشر، كانت شعوب الجنوب ترزح تحت هيمنة اقتصادية وسياسية لفئة صغيرة من المزارعين الأنغليكان الأثرياء، يتركّزون أساسا في فرجينيا. لقد كان مترَفوالجنوب مقتنعين بشكل عام بأن التراتبية الاجتماعية والتفاوت الطبقي الذي بنوه يتوافق بعمق مع المراد الإلهي، الضّامن لنظام خضوع وهيمنة، يخضع فيه السّود للبيض، والفقراء للأغنياء، والنّساء للرّجال.

بقي الدّين السّائد حتى حقبة الاستقلال، متمثّلاً في الأنغليكانية، النّسخة الكنسية البروتستانية التراتبية، التي تمثّل طريق وسطاً بين الكاثوليكية والبحث التأصيلي للمصلحين خلال القرن السّادس عشر. فدين أمريكا، الذي روّض ظاهرة العبودية قولا وفعلا، كان صناعة المتنفّذين بالأساس. ولم تدبّ التحوّلاتُ اللاّهوتية والعملية فيه إلاّ مع منتهى النّصف الأوّل من القرن السّابع عشر بدخول تقليعات جديدة بدأت تؤسّس استقلالها عن هيمنة رؤيات كنيسة أنكلترا.

وبحسب سباستيان فات، الباحث في مركز CNRS بفرنسا، الذي يعد من أبرز المختصّين الفرنسيين في الظّواهر الدّينية الأمريكية، بما أنجزه من أعمال قيّمة: **الربّ يبارك أمريكا، أديان البيت الأبيض، بيلّي غراهام: البابا البروتستاني؟**، انهار النّظام الدّيني الأنغليكاني مع بداية القرن التّاسع عشر وغيّر الربّ وجه الجنوب[140]. تحلّل النّظام

140. Sébastien Fath, *In God We Trust Evangelici e fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti*, LINDAU, Torino 2005, p. 46.

القديم، وخلفته إعادة توزيع مستجدة للثّروة الدّينية المسيحية، استقت أصولها من التراث البروتستاني عموماً، مع إطلالة ناشط جديد على السّاحة، تمثّل في بداية تشكّل كنيسة السّود، التي سعت إلى توليد «المسيح الأسود» في مقابل «المسيح الأشقر»، وإلى إعادة قراءة **الكتاب المقدّس** من داخل أوضاع القهر الاجتماعي الذي تعيشه. وتلخصت أهم التكتّلات الجديدة في:

- «المعمدانيون» Baptists، الذين يتميّز لاهوتهم بطابع كالفيني تشوبه تأثيرات طهرية، مع رفض لمؤسّسة الكنيسة التراتبية، وميل لمفهوم مستقلّ للتجمّع المحلّي، يلحّ على ممارسة التعميد.

- «الميتوديون» Methodists، ظهروا مع بداية القرن التاسع عشر كمؤسّسة جديدة، تحت دفع جون ويسلي وجورج وايتفيلد. تركّز هدفهم في البداية على محاولة إنهاض ولفت انتباه الكنيسة الأنغليكانية الرّسمية في أنكلترا لضرورة مواكبة رياح التغيير، المستجدّة قبل فوات الأوان، حتى لا يتحوّلوا إلى صخرة ثابتة على غرار الكنيسة الكاثوليكية الأوروبية التي رفضت الإصلاح الذي نادى به البروتستانت. وتلحّ دعوتهم على حياة مسيحية ملؤها الالتزام الطهري، تتلخّص في أرثوذكسية مصحوبة بأرتوبراسية، يتزاوج فيها الطريق المستقيم العقدي بالفعل القويم العملي.

- «البرسبيتاريون»Presbyterians، أو«المشيخيون» كما يجري نعتهم في اللّسان العربي. يشايعون كنيسة ذات توجّه لاهوتي كالفيني يتميز بالجمود الرؤيوي مما حدّ من رواجه. وتتميّز هذه النّحلة بتراتبية على شكل الميتودية، كما يتواجد أتباعها في أنجلترا وسكوتلندا وإيرلندا.

وقد بقيت هذه التيّارات ناشطة وفاعلة في الولايات المتّحدة الأمريكية حتى التّاريخ المعاصر، مع تقلّص نسبي لشعبية الكنيسة المشيخية «البرسبيتارية»، إذ هي تجمّع جنوبي صغير يتركّز حيث تتواجد الأغلبية السّوداء ذات التوجّه المعمداني والميتودي. كما بدأ الإسلام يلعب، مع بداية السّبعينيات، دوراً متنامياً، تطوّر خلال التسعينيات بظهور تكتّل «أمّة الإسلام» بقيادة لويس فرحان. فإذا كان تسعة من الجنوبيين البيض من عشرة معمدانيين أوميتوديين، فإن النّسبة نفسها تقريباً كانت للأفارقة الأمريكيين في جنوب

الولايات المتّحدة، حتى مع مستهلّ القرن الحادي والعشرين.

وتعود قوّة هذين المذهبين ـ المعمداني والميتودي ـ لما يقدّمه التجمّعان من خدمات كبرى للمنضوين تحتهما، من رمزية وثقافية ورياضية وتربوية وطبّية. فهناك مثلاً مستشفيات معمدانية، تتجاوز جاذبيةُ خدماتها ما تقدّمه المؤسّسات العلمانية. وفوز المعمدانيين سنة 1976 بكرسي الرّئاسة مع الرئيس السّابق جيمي كارتر، جعل قوّة هذا التيار أعمق أثراً على المستوى الوطني. فقد كان كارتر معمدانياً متحمّساً ومن المواظبين على أداء الطقوس، وعمل واعظاً أحياناً ومدرّساً في مدرسة الأحد الدّينية Sundy school.

ومع الثلث الأخير من القرن التّاسع عشر، تعدّدت كنائس السّود وصارت الوصيّة على الميراث الإفريقي الأمريكي. فخلال سنة 1900، كان عدد أعضاء تلك الكنائس 2.700.000، على مجموع 8.300.000، حيث تعيش الأغلبية العظمى في الجنوب. وتجيب المسيحية، خصوصاً في نسختها البروتستانية الإنجيلية، على العديد من مشاغل الشعوب التي كانت من قبل مستعبدة، وهي اليوم تسعى نحومستقبل واعد وثابت. فالسّود، في أغلبيتهم الممسّحة، سعوا إلى تحويل الدّين إلى أداة تحرير، بعد أن كان أداة استعباد لهم.

يذهب عالم الاجتماع الفرنسي جون بول وِلاّم، في قراءته لهذه التحوّلات الدّينية التي هزّت أمريكا وأثرها على التحوّلات المجتمعية، إلى أنه منذ لحظة الاعتراف بالسّلطة العليا للكتاب المقدّس في مسألة الإيمان، ما عاد مقرّ الحقيقة الدّينية في المؤسّسة، كما هوسائد في الكنيسة الكاثوليكية، بل صارت الرّسالة المبّشر بها في الوفاء للتعليم الكتابي. لقد انزلقت الشّرعية من المؤسّسة الكنسية إلى **الكتاب المقدّس**، ومن **الكتاب المقدّس** إلى الفرد المفسّر[141]. فتلك الفردانية البروتستانية هي التي أنتجت الحداثة بما أولت به المناقشة من عناية أوفر من التقليد، إذ أخرجت الفرد من التكيّف السلبي مع الأفكار الجماعية السّائدة إلى التفسير الشّخصي غير الخاضع للتراتبية. لذلك يبقى **الكتاب المقدّس** بشقّيه القديم والجديد النصّ الوحيد الذي تتأسّس عليه البروتستانية. فهوالذي يُرتَّل ويُدرَّس ويُطبّق. ويلتقي ذلك التفسير في عموميته مع ما ذهب إليه عالم الاجتماع أرنست ترويلتش (1865-1922) في قراءته للبروتستانية الأمريكية. فإن يكن التوجّه العام ذا خاصيات إنجيلية،

141. Jean_Paul Willaime, *La précarité protestante, Sociologie de protestantisme contemporain*. Labor et Fides, Paris_Genève 1992, pp. 19_20.

فإن بداخله أقلّية أصولية نشيطة. وتبدوتلك الفرضية حاسمة مع ترويلتش. ففي مؤلّفه، الذي تناول علاقة البروتستانية بالحداثة، ونشر سنة 1909، ينسب هذا الصدّيق لماكس فيبر الحداثةَ، لا إلى البروتستانية اللّوثرية والكالفينية، بل إلى ما يسمّيه بـ«البروتستانية الجديدة» الأكثر فردانية، والأكثر نِحَلية، والأكثر طوباوية. فالمعمدانيون، النّحلة البروتستانية الأهمّ في «حزام الكتاب المقدّس»، هي التي يعود إليها الفضل بحسب ترويلتش في المساهمة الجادة في صناعة العالم الحديث[142].

ولكن برغم هذه الإرهاصات الرّؤيوية في مقاربة اللاّهوت، لم تصحبها تحوّلات جذريّة في التعامل مع الواقع، مما يبيّن أن آليات التحوّل الاجتماعي تتجاوز قدرات وعود اللاهوت، إذ يبقى الجنوبُ حتى الوقت الرّاهن متميّزاً بالتفاوت الطّبقي الهائل. فإن تكن في التكساس مثلا حقول النفط والغاز الطبيعي الهامّة التي تسيطر عليها عائلة بوش، ففيه أيضاً تتواجد أعلى نسبة مهمّشة في المجتمع الأمريكي. كما تشترك الأغلبية السّاحقة من البيض في الجنوب، وكذلك السّود، في عدم التمتّع بالرّفاه وتقاسم الأوضاع الهامشية، التي توحّدها في دائرة التأخّر الاجتماعي والاقتصادي، مقارنة بالتطوّر الذي يميّز باقي الولايات. وهوالأمر الذي نمى بداخلها توجّساً من التكنوقراطيين، وتطوّراً للوظيفة الاجتماعية للكنائس. ففقْر تلك التجمّعات وانسدادُ الآفاق أمامها أفرزا تديّناً خاصاً، يمتزج فيه الرّجاء في إله فاعل من خلف المعجزات، مع قدرية أمام التاريخ.

• موسيقى «روكن رول» خدمة للربّ

قلّة هي التي تعرف الخلفية الدّينية لنجوم الموجات الموسيقية الأمريكية. فالوجه الصاخب لتلك الموسيقى أخفى منشأها الكنسي الصّامت، إذ أن أغلبية مطربي الرّوك يتجذّرون في ثقافة بروتستانية إنجيلية مؤدّية للشعائر.

كان «حزام الكتاب المقدّس» وراء ظهور عديد الأنماط الموسيقية مثل: السبيريتوال «الرّوحي»، والغوسبل «الإنجيل»، والبلوز، والجاز (في جانب منه)، والكونتري، وأيضا الروكن رول. فكلّ هذه الأنواع مسكونة بالتراث الديني. وهي غالباً ما تصحب المواعظ التي

142. Troeltsch Ernest, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, Paris 1991, p. 53.

يلهج بها أساقفةٌ سود أوبيض، في البرامج الإذاعية، تحض المستمعين على«وهْب قلوبهم للمسيح»[143].

ينحدر مُغنّيا الرّوك جرّي ليي لويس وإلفيس بريسلي من تجمّعات الربّ في الجنوب، وهوتجمّع تابع للتيّار البنتكوستالي الكلاسيكي. فقد كانت عائلة إلفيس ترتاد التجمّع الأوّل لكنيسة الربّ بتبلوالشّرقية في الميسيسيبي، ثم في ممفيس وتينيسي. وفي هذه المعاقل اكتشف المراهق إلفيس بريسلي سحر الإنجيل. أما بودي هولي فقد كان يرتاد الكنائس المعمدانية في التكساس. في حين كان ليتل ريشارد، القريب من تيّار «الكنائس المقدّسة»، يرتاد كنيسة نيوهاوب المعمدانية بماكون في جورجيا.

ومع الخمسينيات بدأ الاكتشاف الفعلي لموسيقى الغوسبل، التي ميّزت الجمهور الإفريقي الأمريكي، وصاحبت رواجها شعاراتُ المسيح الملصّقة على الأطراف الخارجية للعربات. تطوّرت تلك الموسيقى بدفع من طوماس دورساي الذي ولد في أطلنطا سنة 1899، وتوفّي في شيكاغوسنة 1933،. وقد كانت بداية دخول تلك الموسيقى «حزام الكتاب المقدّس» في العشرينيات، عبر مزاوجة بين موسيقى البلوز والجاز مع الرّسالة المسيحية. وقد ساهمت الشّخصيّة الكاريزمية للمطربة ماهاليا جاكسون المولودة بنيوأورليان (1911ـ1972)، في توسيع جماهيرية هذه الموسيقى. فهي تنحدر من عائلة متحمّسة للمعمدانيين، هاجرت سنة 1927 إلى شيكاغوحيث نالت شهرة، ثم بعد الحرب العالمية كانت انطلاقتها في اكتساح الجمهور الأبيض. هكذا اكتشف المسيحيون البيض، شيئاً فشيئاً، أن «أختاً» سوداء يمكن أن تلهب حماسهم وتثير طربهم الدّيني. وبعد عقد من الحرب العالمية الثّانية بدأت تهبّ رياح التغيير على الكنائس البروتستانية، وبدأ الابتعاد نوعاً ما عن العنصرية التي لازالت شائعة بكثافة.

• لن يدخل حرَمَنا إلاّ من كان أشقر

«البيض يفعلون ما يشاءون والسّود يفعلون ما يستطيعون». لم تفقد هذه المقولة مصداقيتها في التعبير عن أوضاع تكتّلي اللّونين الأبيض والأسود في أمريكا حتى الآن.

143.Sébastien Fath, *In God We Trust Evangelici e fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti*, p. 228

فعلى مدى فترة فاعلية قوانين جيم كراووبعدها، أي حتى منتصف القرن العشرين، ساندت الكنائس البروتستانية وكذلك الكنيسة الكاثوليكية، نظامَ التمييز العنصري السّائد، الذي امتدّت على إثره رقابة اجتماعية قاسية على الشّعوب، استندت إلى قوانين وموانع وأعراف ملزمة. فقد غابت طيلة حقبة القهر إدانة مسؤولة من الكنائس للممارسات العنصرية المشينة في حق السّود. وبالمقابل تواصلت الإدانة بصرامة وحدة، للرّقص والمسرح والكحول والقمار ولعب الورق والكلام البذيء والطلاق[144].

وعند انطلاق موجة الإضرابات الواسعة خلال سنوات 35 و37 من القرن الماضي، لم تعبر الكنائس البروتستانية الإنجيلية عن إدانتها الجلية للعنف، المضاد للمطالب النقابية، الذي اقترفته أياد مأجورة من طرف أصحاب المؤسّسات. في حين الكنائس البروتستانية الإنجيلية وبصرامة المطالب العمّالية للنقابيين«الحمر»، المسلّطة عليهم تهمة الشيوعية، والمتّهمين بتدنيس القيم المسيحية.

في الثالث من شهر مارس /آذار سنة 2000 سمح رسمياً بوب جونس الثّالث، مدير الجامعة الأصولية بوب جونس، (غرينفيل، كارولينا الجنوبية) بجواز تبادل القُبل dating بين السّود والبيض في مركّبه الجامعي، بعد أن كان المنعُ ساريَ المفعول حتى قبيل ذلك التاريخ.

• قضيّة القرد

ينبغي، لكي نفهم جيّدا البناء السوسيودويني للغلوّ الدّيني في أمريكا، أن نغوص في السّياق الاجتماعي الذي يتجذّر فيه. فالتشدّد الديني يترسّخ ضمن جدل ذي طبيعة لاهوتية بين البروتستانت بالأساس، بصفته محاولة لإحياء السلوك الدّيني، النابع من المنطق نفسه للبروتستانية، فيما تدعيه من عودة للأصول ومن إصلاح عقدي وعملي.

ويسير التاريخ، بالنسبة للمُغالين، من سيّء إلى أسوأ. ووحدها عودة المسيح، بإرساء العصر الألفي، تسكّن مراجي المنتظرين. من هناك كانت تفيض رؤية متشائمة عن العالم، تغذّي الرؤى الثقافية المضادة للحداثة. أمّا الخاصية الثانية التي

144. Ibid., p. 100.

تميز التوجّه الدّغمائي في النصف الأخير من القرن، فهي عصمة الكتاب المقدّس، الخالي من الأخطاء، والمتضمن للإجابات اليقينية الشافية الكافية عن المعاش والمعاد.

أما المشهد الأكثر جلاء للغلوّ في «حزام الكتاب المقدس»، فهوالذي ظهر خلال شهر يوليو1925م في دايتون وتينيسي. فبمناسبة تفجّر القضيّة المرفوعة ضدّ تدريس نظرية التطوّر الدّاروينية، التي عرفت بـ«قضيّة القرد»، وأثارت صدى إعلامياً واسعاً، نزل المتشدّدون للمرّة الأولى إلى ميدان الجدل الاجتماعي ضدّ أطروحات داروين، المرفوضة بشكل صارم من طرف الأغلبية السّاحقة من البروتستانت. لقد انتهك المدرّس الشّاب جون توماس سكوبس التحجير، الذي أقرّ في السنة السّابقة في تينيسي، حسب قانون بوتلر، الذي يمنع تدريس نظرية التطوّر في المدارس العمومية التابعة للدّولة. كان الشابّ، مدرّس البيولوجيا في معهد في دايتون، متحمّساً لانتهاك ذلك القانون، وسانده في ذلك «الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية» ACLU، الذي كان يبحث عن تعلّة لدفع المحكمة العليا، إلى التراجع بسبب لادستورية ذلك القانون، المنظور إليه من حيث هوخطير ورجعي. تابع الغلاة الحدث باهتمام، بزعامة ويليام جينينغس بريان (1860-1925)، البرسبيتاري الجنوبي، والمرشّح السّابق للرّئاسة الأمريكية، والصّوت الرئيس لـ«جمعية المسيحيين الأصوليين العالمية»، التي تضم مليون ناشطا، يتوزعون بين الشمال والجنوب.

صارت المعركة ضدّ نظرية التطوّر إحدى المحاور الأساسية للحركة الأصولية في «حزام الكتاب المقدّس». فقد مُنع تدريسُها، بين سنوات 1921 و1929، في سياق «قضية القرد»، في خمس ولايات أمريكية: فلوريدا، وتينيسي، والميسيسيبي، وأركنزاس وأكلاهوما. وإن وفّق المتشدّدون في ربح تلك القضية، بفضل ويليام جينينغس بريان، فقد فشلوا في المعركة إعلامياً، حيث سخرت منهم الصحافة، ونظرت إليهم كبديل فاقد للمصداقية في التحوّلات الاجتماعية، بصفتهم ظلاميين ورجعيين يعادون التطوّر العلمي.

وكانت سنة 1925 نقطة انطلاق استراتيجية غزوأصولي للمجتمع. فضمن وعي بعدم القدرة على مراقبة كافة قطاعات الثقافة، طوّر الغُلاة، منذ منتصف العشرينيات، شبكة من المدارس ووسائل للاتصال مزاحمة، حافلة بثقافة مغايرة ومتناسقة، تعرض من خلالها على أعضائها حزمة من الأنشطة التربوية والإعلامية. كانت صحيفة **سيف الربّ**

The Sword of the Lord الأكثر رواجاً، وكان رائد تلك الأنشطة بوب جونس الآتي من الميتوديين. فقد أسّس معهداً أصولياً مفتوحاً لكافة التيّارات الدّينية في غرينفيل، بكارولينا الجنوبية، سنة 1926. ثم في سنة 1947، بعد الحرب العالمية الثانية، تحوّل إلى جامعة بوب جونس وصار أهمّ مركز تنظيري للمسيحية المتشدّدة في الولايات المتّحدة. كما بعث فرانك نوريس سنة 1939 في فورت وورث «معهد الكتاب المقدّس»، الذي صار نموذجاً.

ولم تتوقّف تهجّمات المتشدّدين على المجال التربوي، بل تعدتها إلى المجال الاجتماعي. فمثلما قاد الشّماليون البلاد ضدّ العبودية، قاد الجنوبيون البلاد بدورهم ضدّ الكحول، التي منعت من سنة 1920 إلى 1933. وتغنى الطّهرانيون أثناء تلك الفترة بتحويل أمريكا إلى فردوس آمن، تلخصّت في أهازيج ترنيمة شاعت أنذاك:

«برك الدّموع جفّت
والمحرومون صاروا ذكرى.
سنحوّل السّجون إلى مصانع،
والزنازن إلى مخازن حنطة.
فمن الآن يمشي الرّجال مرفوعي الهامة،
والنسوة يبتسمن
والأطفال يضحكون.
يمكن أن تعلّق على جهنّم لافتة للأبد
كتوب عليها محلّ للكراء».

وفي مقابل ذلك التنفير من الكحول، حثّت التيارات الدّينية على شرب الكوكاكولا. فهذا المشروب الغازي المضاف إليه السكّر، الذي أبدعه صيدلي من أطلنطا سنة 1886، صار رمزاً للعيش على النّمط الأمريكي. كان الأساقفة المعمدانيون والميتوديون والبرسبيتاريون في «حزام الكتاب المقدّس» وراء رواج هذا المشروب لدى ظهوره، فمنْعُهم تناولَ المشروبات الكحولية حثّهم على تشجيع استبدالها بالكوكاكولا، ذلك الشّراب المسموح به دينياً وقانونياً.

• كلمة الربّ عبر المصدح: «المسيح هو الحلّ» «Jesus is the answer»

ما زال هذا الشّعار عنوان الغلوالدّيني الجامع في الولايات المتّحدة الأمريكية، الذي يتكتّل في «المجلس الأمريكي للكنائس المسيحية». وهوالمجلس الذي تتكثّف أنشطته الدّعائية، الإذاعية والتلفزية والإعلامية، لحشد النّاس نحوه[145].

تعود بدايات ظهور البرامج الإذاعية، ثم التلفزية، إلى بداية العشرينيات. فهناك ثلاث مراحل: التطوّر المشتّت من 1922 إلى 1944م، تلاه التنسيق الإعلامي الإنجيلي الأكثر جلاء من 1944 إلى 1969م، ثم فترة التنامي الواسع بداية من السبعينيات. هنا بدأ الحديث عن «الكنيسة الإلكترونية»، التي ليست ظاهرة إنجيلية فحسب بل ظاهرة أمريكية، تجمع بين عناصر مختلفة: التسويق (الماركتينغ)، والتواصل مع الجمهور، ونجم البرنامج، ضمن ربط بين مشهدية الصّورة واللّغة الدّينية المتشدّدة.

وتم سنة 1979، إحصاء 22 محطّة تلفزية في الولايات المتحدة، تبثّ بانتظام برامج دينية في 16 ولاية. ومعظم هذه المحطّات ذات توجّه بروتستاني إنجيلي. كما ازدادت الشبكات الإذاعية والتلفزية، خلال سنة 1988، فصار عدد المحطات الإذاعية الدّينية 1393 من مجموع 9000، وبلغ عدد القنوات التلفزية الدّينية 259.

لقد زاولت عدة شخصيات نشاطاً إعلامياً، مثل سواغارت وفالوال وروبرتسون. ومثّل «حزام الكتاب المقدّس» القلعة الرئيسية للمنشّط التلفزي الإنجيلي جيمي سواغارت. فقد كان من أكثرهم شهرة، لما يجمعه من مواهب الوعظ والغناء عند أدائه. نشّط برنامجا منذ 1973 إلى 1988 تحت عنوان Camp Meeting Hour في باتون روج بلويزيانا. وفي فيفري 1988 توفّق في جذب ثلاثة ملايين متفرّجا، كان ذلك عشيّة فضيحة جنسية هدّت ما بنياته. ودائما في «حزام الكتاب المقدّس»، تكثّف التنشيط ذوالهدف الدّيني السّياسي لجيرّي فالوال، الأقرب من الخط المتشدّد منه إلى الإنجيليين. أسّس فالوال قاعدته في فرجينيا في لينكبورغ، حيث مسقط رأسه، وطوّر مركّباً إعلامياً وتربوياً كبيراً في خدمة التوجه المحافظ المضاد للعديد من الظواهر الثقافية الحداثية والحركات الحقوقية، مثل حركة الحقوق المدنية Civil rights. وكان أوج تأثيره خلال سنة 1988 مع حركة «الأغلبية الأخلاقية» Moral

145. Sébastien Fath, *In God We Trust Evangelici e fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti*, p. 141.

Majority التي شهدت تراجعاً فيما بعد.

ودفعت نجوميةُ جيرّي فالوال الإعلامية ودوره في الحثّ على مساندة إسرائيل، حكومةَ ميناحيم بيغن لتقدمَ على منحه طائرة خاصة سنة 1979، في مناسبة الذكرى الثلاثين لتأسيس دولة إسرائيل.

أما الإنجيلي بيلّي غراهام، المولود سنة 1918، وابن «حزام الكتاب المقدّس»، فقد كان الأكثر أثراً على السّاحة الدّينية في الولايات المتّحدة. كان هذا «النجم البروتستاني» الشّخصيةَ الأمريكيةَ الأوسعَ شعبية في النّصف الثّاني من القرن العشرين[146]. فقد وعظ أمام جمهور يتجاوز 200 مليون نسمة في العالم. وفي ملخّص *Who's Who* للقرن العشرين، المنشور في مجلّة **التايمز**، قدّم بيلّي غراهام كمستشار روحي للولايات المتّحدة. كانت انطلاقة بيلّي مع النشاط المسيحي ضمن البريسبتاريين في الجنوب، وهوتجمّع صغير مقارنة بالميتوديين والمعمدانيين، سنة 1934 انضمّ تحت تأثير وعظ الإنجيلي المعمداني، مردخاي فاولر هام إلى تلك النحلة. ومنذ ذلك التاريخ تم تدشين انطلاقة تكوينه الدّيني، حيث درَس في المعهد الكتابي الأصولي بوب جونس، في كارولينا الجنوبية سنة 1936، ثم في تامبا، في المعهد الكتابي بفلوريدا حتى سنة 1940، وبنفس المدينة جرى تعْميده عبر تغطيسه في مياه بحيرة في فلوريدا. كانت كافة الكنائس تحت تأثيره، بعيداً عن الوسط المعمداني، كما كان يسموبنفسه فوق الانتماء إليها مباشرة، ولم يشايع كنيسة محدّدة، مما أكسبه ولاءها جميعاً وأهّله لقيادة عشرات حملات الأنجلة منذ 1948. بفضل نشاطه المكثّف حازت البروتستانية الإنجيلية أهمية جديدة على مستوى الانتشار العالمي.

• أنماط من الأصولية الدّينية

تتخلّل الأصولية في أمريكا عدّةُ أنواع. ولكن أكثرها نشاطاً صنفان:

1. الأصولية السّياسيّة: يعد جيرّي فالوال وبات روبارتسون أبرز زعمائها. فالأوّل منشّط إذاعي تحوّل لاحقاً إلى مقدّم برامج تلفزي منذ 1968. وخلال سنة 1971 أنشأ معهدا أصوليا، صار لاحقا «جامعة الحرية» Liberty University. وتعمّقت شهرة هذا المنشّط بعد

146. Vedi Sébastien Fath, *Billy Graham, pape protestant?*, Albin Michel, Paris 2002.

قيادته «الأغلبية الأخلاقية» التي شكّلها سنة 1979. ساند تجمّعه رونالد ريغن، ودافع عن القيم الأخلاقية المحافظة والتقليدية لـ«حزام الكتاب المقدّس». أما بات روبارتسون فهومن مواليد 1930، بعث مع صديقه رالف ريد «التّحالف المسيحي» Christian Coalition بأهداف متقاربة من فالوال. روبارتسون جنوبي لكن ذوتكوين أرستقراطي وهوكذلك رجل أعمال ثري، له خبرة تلفزية طويلة منذ تأسيس قناته«Christian Broadcasting Network» «(CBN) سنة 1961. ضمّ إلى جانب الحماس الدّيني الانتهازيةَ السياسية، وبقي حتى مطلع سنة 2000 فاعلاً سياسياً مؤثراً في الجنوب، كما كان مؤسّس جامعة Regent University.

2. الأصولية التبشيرية: تتكتّل في Great Commission. وهي تهتم بصناعة أتباع المسيح، لها نظرة ثانوية للسّياسة. لا تتلخّص الصحّة الفعلية للعالم، بالنّسبة لهذا التكتّل الدّيني، في انخفاض معدّل البطالة، أوفي النتائج الانتخابية الديمقراطية، أوفي علامات البورصة، بل في ازدياد أعداد الكنائس وتنامي الاهتداءات التي يعلنها المبشّرون. وتعتبر «جامعة كولمبيا العالمية» Columbia International University (CIU) بكارولينا الجنوبية معقلهم العلمي الحصين. شعارها الأساسي «معرفة المسيح والتعريف به». يسيّرها مبشّر سابق في إيطاليا هوالدّكتور جورج و. مورّاي. انتسب إلى هذه الجامعة قرابة الألف طالب خلال سنة 2004، إضافة إلى مئات المسجلّين الذين يتابعون الدّروس بالمراسلة. وتكوّن هذه الجامعةُ طلاّبها في علم التّبشير في ما وراء البحار خاصة، حتى وإن كان أغلبُ الخرّيجين يفضّلون العمل داخل الولايات المتّحدة. تنشط هذه الجامعة في التبشير في 120 دولة، وتشهد أنشطتها تنامياً لافتاً، خصوصاً في الفضاءات الإسلامية، بين مسلمي الباكستان والضواحي الباريسية ومنغوليا.

وشهد المعمدانيون المستقلّون تنامياً كبيراً. فمع النّصف الثاني من القرن العشرين، أسّس أنصار هذا المذهب مئات المدارس والمعاهد الخاصّة وألحقوها بكلّيات كتابية ذات توجّه تعليمي أصولي، مثل: Baptist Bible Fellowship، التي مقرّها في سبرينغفيلد. سهر على تسييرها في البداية نوريس، ثم مع سنة 1950 خلفه نويل سميث وج. بوشامب فيك. تلك الأنشطة التعليمية الحثيثة للمعمدانيين أنشأت جيلاً من الأصوليين المستقلّين، من أشهرهم مقدّم البرامج الإنجيلي جيرّي فالوال. كما تبع ذلك إنشاء عدة شبكات إعلامية مثل:

Southwide Fellowship، التي تأسّست سنة 1956. ولم يحد انعزالهم من نموهم بل كان دافعاً لتطوّر حثيث بفعل تكتّلهم. وانطلاقا من هذه الأسس، بدأ المعمدانيون المستقلّون مع الستّينيات إيلاء الاهتمام بالسّياسة. فقد وفّر سياق الحرب الباردة للأصوليين عدوّاً بارزاً في الخارج، ألا وهوالشيوعية العالمية، إضافة إلى عدوّ داخلي متمثّل في البروتستانيين اللّيبراليين، والسياسيين المعتدلين، وأنصار منظمة «الحقوق المدنية» Civil rights، المتهمين بالتواطؤ مع الإلحاد الأحمر الذي تقاومه أمريكا.

وكانت وما زالت «جمعية جون بيرش»، وهي تنظيم من أقصى اليمين يحمل اسم مبشّر معمداني، قتل بسبب اتهامه بالتجسّس في كوريا، تمثّل إحدى فضاءات اللّقاء للمتشددين والإيديولوجيين المتطرّفين، الذين يمزجون في خطابهم بين السياسي والاجتماعي، ولا يضعون الدين في الصدارة. تأسّست تلك الجمعية سنة 1958 من طرف روبار والش وهومن الشمال، وقد انتسب إليها في مرحلة أوجها 75 ألف عضوا، كما شكّلت في الستّينيات رأس حربة المحافظين المتطرّفين.

وتم، مع نهاية السبعينيات، تجاوزُ عتبة جديدة. كان ذلك مع المقدّمين الجنوبيين جيرّي فالوال، مؤسّس «الأغلبية الأخلاقية»، وبات روبارتسون، مؤسّس «التحالف المسيحي». إذ على إثر تأثيرهما الإعلامي الواسع، فتح هذان المقدّمان البابَ واسعاً أمام الأصوليين لاكتساح السّياسة، وقطعَا مع نوع من العزلة التي كانت مهيمنة عليهم. فقد أغرق المقدّمان الجمهور برؤى شعبوية «مانوية»، تلخّصت في تخليص أمريكا من العلمانية، علامة ضياع الهوية، مع المناداة بإدماج أداء الصّلاة في المدارس العمومية، وكذلك التأكيد على نظرية الخلق، ومعارضتهم للإجهاض والعلاقات الحرّة والجنسية المثلية. وكانت لحظات مجد هذا اليمين الجديد فيما بين سنوات ريغن وبوش الأب.

• فلسطين في التأويلات الألفية

يعتبر البروتستانت نبوءات التّوراة المختلفة، ضمن مفهوم تمركز السلطة في نصّ الكتاب المقدّس، لا في مؤسّسة خارجيّة أوفي شخصيّة كاريزمية، توضيحات جليّةً للمستقبل. ويمثّل النّبي إبراهيم (ع) ضمن ذلك السّياق ركناً هاماً في هذا الاقتصاد التأويلي

الرّمزي. وسنتابع مظاهرَ من هذه التأويليات من خلال رؤى بعض التيّارات الدّينية.

أخذ يتشكل في أمريكا، بعد حرب 67، تيّارٌ يتكوّن أساساً من اليهود المسيحيين (أناس من أصل يهودي اعتنقوا الإيمان المسيحي)، غلبت عليهم تسمية «اليهود المسيحانيون» نسبة للمسيا، المخلّص التوراتي. واحتفظ أتباع هذا المذهب من اليهودية ببعض الرّموز. فهم يتحدّثون عن «البِيَع» أو«التجمّعات» بدل الكنائس، كما يرفضون تصوير الربّ وتجسيمه، على خلاف ما هوشائع بين المسيحيين، التزاماً بذلك النهي الصّارم الوارد في الوصايا العشر في التوراة، في مواضع مختلفة، مثل: «لا يكن لك آلهة أخرى سواي. لا تنحت لك تمثالاً، ولا تصنع صورة ما مما في السّماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من أسفل الأرض. لا تسجد لهنّ ولا تعبدهنّ، لأني أنا الربّ إلهك...»[147]. وهم بالإضافة إلى ذلك يرتدون الشّال أثناء أداء الصّلاة، كما أن العديد منهم لا يحتفلون بأعياد الميلاد، ولهم حساسية كبيرة من بعض مضامين **العهد الجديد**، إذ يبدون احترازاً كذلك من عدة مظاهر ثقافية مسيحية تشكّلت عبر القرون. وهم يتجمّعون في تنظيمين: هما «اتحاد التجمّعات اليهودية المسيحانية» ويضم 70 تجمّعاً، و«التحالف المسيحاني اليهودي بأمريكا» ويضم 90 تجمّعاً. لم يكن هناك قبيل سنة 1967 تجمّعٌ يهودي مسيحاني من هذا النّوع. أمّا الآن فقد بلغت أعداد تجمّعاتهم 350. ومدّت هذه النّحلة جسورَ التّقارب مع مسيحيي «حزام الكتاب المقدّس»، الذين رأوا فيهم اعترافاً في النّهاية من اليهود بالمسيح كمسيا، أوكرسول لله، أوكابن له، وليس كما هوشائع بين اليهود مجدِّفاً أوراءٍ في الدّين اليهودي. وهوما يفسّر سبب تواجد مجمل المنظّمات التي تجعل من مساندة إسرائيل هدفَها الأوّل بجنوب الولايات المتّحدة مثل: «Restoration Foundation_ Atlanta»، «Arkansas»، «Istitute of Holy Land Studies»، «Hebraic Heritage Ministeries_ Houston».

يساند تجمّعُ «المسيح للأمم» المصالح الإسرائيلية بشكل مباشر، ولا يتوانى عن إثارة التشكّكات والانتقاد للفلسطينيين. فهناك قراءة تأويلية للكتاب المقدّس، تدخل ضمن هرمنوطيقيا النبوءات التوراتية، الدّائرة أساساً حول سفر إشعياء، الذي ينشغل بموضوع الخلاص، وهي القراءة التي تُعدّ التأسيس النّظري والعقدي لهذا التجمّع.

---

147. سفر الخروج20: 3_5.

كما تعبّر «الصّهيونية المسيحيّة» عن تيّار مسيحي يرى أن النبوءات التوراتية تعلن العودة الصريحة والشّاملة للشّعب اليهودي إلى إسرائيل. فبالنّسبة للمسيحيين الصهاينة، لم تفقد العهود التوراتية لإسرائيل القديمة صلاحيتها، كما يعتبر تأسيس دولة إسرائيل بالنسبة إليهم توافقاً مع النبوءات التوراتية. فهذا المعتقد شائع بين البروتستانت الإنجيليين. وقد تقوّى ذلك مع تطوّر حركة اليهود المسيحانيين، ورأوا فيهم الإثبات التاريخي لصدق نبوءات الخلاص، التي تنتهي في آخر الأزمنة بهداية الربّ كلّ اليهود إلى المسيحية، وما عودة إسرائيل إلى فلسطين سوى جزء من البرنامج الإلهي لنهاية الأزمنة.

يلخّص الباحث كولن شابمان في كتابه: **لمن الأرض المقدّسة للفلسطينيين أم للإسرائيليين؟** جوهر موقف الصهاينة المسيحيين من الفلسطينيين، بقوله: «حظّكم تعيس! يمكن تفهّم معاناتكم بسبب ما يحدث من بعض مظاهر الظّلم، لكن كل تلك المآسي هي على العموم بسببكم، لأنّكم تناهضون اليهود. فمنذ اللّحظة التي رسم فيها الربّ مخطّطه لنقل اليهود إلى أرضهم، بات خلاصكم في الإذعان إليهم ـ أي اليهود ـ وانتظار بركة الربّ التي ستنزل عليكم وعلى العالم أجمع بسببهم»[148].

لقد استطاعت «الصّهيونية المسيحيّة» والمنظّمات الإنجيلية المساندة لإسرائيل منذ 1976، خلق لوبي سياسي داخل الحزب الجمهوري. كان ذلك عبر مؤسّسات مؤثّرة مثل: National Christian Leadership Conference for Israel، التي تأسّست سنة 1967، و«السّفارة المسيحية العالمية بالقدس» التي تأسّست سنة 1980، وChristian Zionist Congress وVoices United for Israel، اللّذين تأسّسا سنة 1996. وتفسّر أنشطة تلك التجمّعات المكثّفة، بما فيه الكفاية داعي اعتبار الرئيس بوش الابن في أفريل 2002 «شارون رجل سلام»، وكيف اعتبر، في شهر أكتوبر من نفس السّنة، جيرّي فالوال النّبي محمدّ «إرهابياً» و«رجلَ حرب» و«عنيفاً»، ولماذا تمت مقارنة الحرب ضدّ العراق، سنة 2003، بحرب صليبية ذات أسلوب حديث.

وتجد السّياسة الأمريكية، المتصلّبة تجاه عديد المسائل العالمية، تعليلاتها وتفسيراتها في ثنايا الخطاب الدّيني المتشدّد المتحكّم بالنسيج الاجتماعي، والمؤثر في القرار السّياسي

148. Colin Chapman, *Whose Promised Land? Israel or Palesatine?*, Lion Publishing, Oxford 1993, p. 223.

الفوقي. لذلك يبقى شعار«المسيح هوالحلّ» Je sus is the answer بين التيارات الدينية المتشدّدة مرشّحاً لمزيد التطوّر والضغط، ومدّ السياسة بما تحتاجه من هواجس تجاه الآخر.

إشْكَاليةُ النُّصُوص المنْحُولة

1. إنجيل يهوذا الإسخريوطي

أ. الأدب الإنجيلي ونشأة النص المقدّس

خلال القرون المسيحية الأولى، شاع في فلسطين وما جاورها تقليدٌ كتابة دينية روحية، ذوطابع عرفاني، سُمّيَ لاحقاً بالأدب الإنجيلي. وكلمة «إنجيل»، في أصلها اليوناني، معناها البشارة والخبر السار. ومنذ ما يزيد عن سبعة عشر قرناً، اندثر نص من ذلك الأدب، المنسوب للحواري يهوذا سمعان الإسخريوطي، ضمن حملة إتلاف منظّمة للمؤلفات، التي لم تحز مباركة الساهرين على الجماعة المسيحية الناشئة. كما ساهمت عوامل أخرى في اختفاء العديد من النصوص، جراء قسوة المطاردة الرومانية لأتباع المسيحية الأوائل، وما صاحبها من تستر وتقيّة. ذلك أن حقبة القرون المبكرة كانت حرجة على أتباع السيد المسيح، حتى عرفت في التاريخ الكنسي بـ«عصر الشهداء»، لكثرة ما سقط فيها من ضحايا. وقد تظافرت تلك العوامل، لتجعل مجمل الأخبار المروية عن إنجيل يهوذا سمعان الإسخريوطي، الحواري الذي يعنينا هنا، واردةً عن طريق خصومه.

لقد أدرك آباء الكنيسة، منذ البداية، خطورةَ إشكالية تعدد الأناجيل. وجرت محاولات للخروج من المأزق، سواء عبر إضفاء مصداقية على بعضها ونزعها عن غيرها، أوعبر محاولات صياغة أسفار موحدة مستخلصة من النصوص الحائزة على شرعية، كالذي قام به السوري ططيانس حوالي 175م، مع ما عرف بسفر الدياتسرون *Diatearon*، أوالرباعية،

بحسب الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية، وهوأول ملخص يقدّم الأناجيل الأربعة ضمن رواية موحدة غير مجزأة.

فمنذ تحول الإنجيل إلى أناجيل، وما رافقه من يأس للعثور على الإنجيل الكامن خلف الأناجيل، دخلت المسيحية في إشكالية، بشأن مشروعية النص المقدّس ومصداقيته، وبشأن أي من النصوص يحوز تلك الأصالة، أو«القانونية»، بتعبير كنسي.

ربما تستدعي المسألة عودة للأصول، للبدايات، لطرح أسئلة تمس علاقة المسيح (ع) بالإنجيل، من حيث كتابته أوعدمها، خاصة وأن كتابة النصوص المقدّسة غالباً ما أهملها أصحابها وشغلت الأتباع. فضمن أية علاقة جدلية أُنزل النص: أوحياً أم إلهاماً؟ يُعتقد، في الفهم السائد بين أتباع المسيحية اليوم، أن **العهد الجديد** وما تضمنه من أناجيل ورسائل، كتبها الله عبر كتبةٍ بشَر. لذلك يسود الاعتقاد في أن بناء النص مشترك بين مُلهِم إلهي ومحرِّر بشري، تتوسطهما الروح القدس، وصاغه المدون بأسلوبه ولغته وتعبيراته. وقلّ من المسيحيين من يعتقد أن النص موحًى، مبنىً ومعنىً، باستثناء بعض النحل الأصولية، كشأن بعض الفرق البروتستانتية الأمريكية. فقد صار ذلك من الخرافات التي لا يصدقها طالب مبتدئ في الدراسات الدينية المقارنة.

يبيّن اللاهوتي الشمال إفريقي، القديس أوغسطين (354-430م)، في مؤلفه: - *De consensu evangelistarum* - (400م)، أن صياغة الأناجيل تعكس في مجملها ذكريات عامة، أكثر من كونها نظاما تاريخيا متناسقا وصارما، وأن أقوال المسيح ليست منقولة حرفيا دائما، بل مصوغة بعناية لحفظ المعنى فحسب[149].

ونشير إلى بعض الأمور ذات الصلة بموضوعنا، قبل الخوض في المسألة المتعلقة بالحواري يهوذا سمعان الإسخريوطي. إن المسيح (ع) لم يتكلم العبرية ولا اليونانية، أثناء التبشير بدعوته، بل كان خطابه بالآرامية. والكتاب الذي أوتي كان بتلك اللغة الآرامية، إلاّ أن ما تعودُ إليه المسيحيةُ اليوم، من نص مقدس، هوترجمة يونانية تم الإقرارُ بقانونيتها بعد المداولات التي جرت بين 150 و200م، إضافة إلى أن الترجمات الحديثة منحدرة من النص اليوناني ولا صلة لها بلسان المسيح وكلامه.

149. Sancti Aureli Augustini, *De consensus Evangelistarum. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Editum Consilio et impensis academiae litterarum caesareae vidobonensis, Vol. XXXXIII.

وكشَف نقدُ المصادر عن حضور عديد من العناصر في **الأناجيل**، ذات الخصائص الآرامية، خلف الكتابة الإغريقية. كان من رواد هذا الحقل ج. دالمان G. Dalman (1855ـ 1941م)، وهومن الدارسين الكبار للآرامية. عرض الباحث موقفاً متحفظاً بما يتعلق بالتأثير الآرامي في **العهد الجديد**. وفي كتابه البالغ الأهمية في الموضوع : Die Worte Jesus (1898)، يبيّن بيقينية تامة أن اللغة التي تكلم بها المسيح (ع) مع تلاميذه كانت الآرامية، وحتى وإن بدت فرضية أصالة الآرامية التي نبعت منها الأناجيل غير مستحيلة، فإن ألفاظ المسيح المنقولة عبرها تعرض دون أدنى ريب ذلك التأثير الآرامي.

ويثبت النقد التاريخي للعهد الجديد، بصيغة تأكيدية ألا وجود لشاهد عيان بين من كتبوا الأناجيل الشائعة بيننا اليوم، كما أن كتّابها لا يرتقون إلى درجة الحواريين ولا إلى درجة أتباعهم، بل إن أقصى ما يمكن نعتهم به هوأنهم أتباع التابعين.

ب . إنجيل المسيح المتواري خلف الأناجيل القانونية والمنتحَلة

تندرج **الأناجيل** الحالية: مرقس (كتِب بين 65 و70م)، ومتى (كتِب بعد سنة 70م)، ولوقا (بين 80 و85 م)، ويوحنا (بين 65 و90م)، ضمن كتابة أدبية تشبه تقليد المذكّرات، تلَت مرحلة البشارة الشفهية، التي سادت خلال عقود المسيحية الأولى، كما استمرت لاحقاً عبر الأمثولة والأرجوزة. لذلك فإن **الأناجيل** الحالية ليست عملاً فريداً بل هي رواية من بين جملة مئات الروايات الشائعة، أسدلت عليها صبغة القانونية لتوفُّر معايير قبول فيها دون غيرها.

ووُضعت صفة «المنحولة» (الأبوكريفية)، التي لم تنل الاعتراف الكنسي، في مقابل صفة «القانونية». كان ذلك بعد عملية تصفية دقيقة، قُدِّر فيها أن الأناجيل الأربعة: متى ومرقس ولوقا ويوحنا، هي الأقرب من سواها للتعبير عن فلسفة الجماعة المسيحية النافذة. وأبعِدت مجموعة أخرى من النصوص والقصائد المنسوبة ليسوع والحواريين، اعتبرت في عداد الباطنية والمنتحلة، فاق عددها بحسب التقديرات مائة نص. والعديد منها، 52 مخطوطة، وجدت محفوظة في جرار، واكتشفت خلال سنة 1945 في نجع حمادي بمصر. وهي وثائق تعود لبداية القرن الرابع الميلادي، من بينها إنجيل توما وإنجيل فيليبس. وكذلك الأمر مع مكتشفات «لفائف البحر الميت» التي عثر عليها بين سنوات 1947 و1957، في

المغارات الجبلية الواقعة بمناطق قمران (عمران) ومربعات وخربة ميرد وعين جدي ومسادا، وهي وثائق تعود إلى فترة ما بين القرن الثاني قبل الميلاد ومنتصف القرن الميلادي الأول[150]. منها: إنجيل العبران، وإنجيل المصريين، وإنجيل بطرس، وإنجيل الطفولة لتوما، وإنجيل الأقوال، والإنجيل الغنوصي لمرقس، وإنجيل فيليبس، وإنجيل الطفولة، وإنجيل مرقيون، الذي يلح على ضرورة الانفصال عن شريعة العهد القديم، وإنجيل الأبيونيين، الشبيه بإنجيل متّى من حيث صلته بالمفاهيم الدينية العبرانية. وهويأتي على خلاف إنجيل مرقيون، لما يقف عليه من مضادة في طروحاته، من خلال الدعوة للتواصل عقديا وتشريعيا مع العهد القديم. وتجلى ذلك في احترام السبت والدعوة لمواصلة سنة الختان. وأخرى مثل، قصة يوسف النجار، وانتقال مريم، وإنجيل برنابا، الذي عثر على إعادة كتابة له، تعود للقرن السادس عشر الميلادي، ولم يعثر بعد على النص الأصلي. وربما كان أخطر الأناجيل على الكنيسة الثالوثية هوإنجيل أريوس الموحّد، الذي مُنع ذكره لما يمثله من ثورة جذرية على مفهوم التثليث.

فالعهد الجديد كنص مسيَّج، مرّ بعدية تطورات تعلقت بمتنه. ولم يرسُ على شكله الحالي إلا خلال مجمع ترنتو1545م، حيث حددت الكنيسة الكاثوليكية جرداً نهائيا للكتب المقبولة من المرفوضة وأطلقت عليها صفة «القانونية».

ج . هل يهوذا سمعان الإسخريوطي بريء من خيانة المسيح (ع)؟

يُعرَض الحواري يهوذا سمعان الإسخريوطي في التصور المسيحي، على أساس كونه الشخصَ المقرّبَ من المسيح. وهوالذي أنيطت به مهمة العناية بالخزينة المالية للحواريين، لذلك عدّت خيانته من المآثم الكبرى. وإن كان الحواريون الآخرون من الجليل، مثل المسيح، الذي ولِد في بيت لحم ونشأ في الناصرة، فإن يهوذا سمعان من منطقة يهوذا. أما لقب الإسخريوطي، فهومركّب من كلمتين، تعني الأولى: إنسان، شخص؛ والثانية: قريوت، وهي نعت لقرية، في مرتفعات يهوذا. والأقرب أن يكون اللقب، على ما ذكر المؤرخ كمال سليمان الصليبي[151]، القريوتي أوالقرياتي لا الإسخريوطي. وحاز يهوذا في التصور الكاثوليكي

150. أنظر تحت عنوان: لفائف البحر الميت، ص. 185 وما بعدها من هذا الكتاب.

151. البحث عن يسوع، دار الشروق، عمان الأردن، 1999، ص: 95.

بالدرجة الأولى صورة قاتمة. ونجد الشاعر دانتي أليجيري ابن الثقافة الكاثوليكية، يضعه في النشيد XXXIV، في الدرك الأسفل من **الجحيم في الكوميديا الإلهية**. وقد عملت الكنيسة في الغرب على تعميق كرهه، حتى أن الكلاب لا يسمونها باسمه. وبلغ حد مقته في ألمانيا أن تسمية المولود الجديد بيهوذا عدّت مخالفة للقانون.

ويعود رفض يهوذا، الذي يعنينا هنا، لما ينسب إليه من مذكّرات مبكراً. فخلال سنة 180م، كتب أحد آباء الكنيسة، المسمى إيرينيوس (وُلد ما بين عامي 115 ـ 120م)، الذي يعود أصله إلي أزمير بتركيا، نصا بعنوان: **ضد الهرطقات** Haereses Adversus، انتقد فيه عدة أسفار، تخالف مقولات الكنيسة البدئية، بشأن سيرة المسيح (ع) ودعوته. وكان إيرينيوس ممن كلِف بالتبشير في منطقة فرنسا حالياً، التابعة حينئذ لبلاد الغال الرومانية. منذ عهده انطلقت محاربة الروايات الإنجيلية الخارجة عن الخط الأبائي بشتى السبل، بغرض إشاعة الرواية المرضي عنها، باعتبار **الأناجيل** في بداية منشئها مذكّرات، شاع تقليد تدوينها بين الأتباع والمؤمنين، كلٌّ على شاكلته وهواه.

لذلك لاقت **الأناجيل** المنعوتة بالأبوكريفية، أي المنحولة (أوالباطنية)، ولم تلق في الحقيقة أي قبول، طمساً لمقولاتها وإتلافاً لها، من طرف الساعين لإرساء تنظيم في فوضى المذكّرات ـ البشارات ـ المنتشرة.

فمثلا بحسب رواية إيرينيوس، في مؤلفه **ضد الهرطقات**، استعمل إنجيل يهوذا، المسمى في النسخة اللاتينية بـ: *Peuaggelion Nioudas*، من طرف مجموعة غنوصية تدّعي أن العالم لم يخلق من طرف الإله الواحد الحق، بل من آلهة ثانوية، هي آلهة العهد القديم، التي ينبغي ألا يُهتدى بها وألا تتّبع. وتدعيماً لتلك الصورة المقيتة، يَنعت الأب إيرينيوس أتباعَ يهوذا الإسخريوطي بـ«القابيليين»، نسبة إلى قابيل قاتل هابيل، إمعاناً في تشويههم. ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار قرون المسيحية الأولى الحرجة، وهي فترة كانت فيها الكنيسة البدئية تبحث عن بلورة خصوصياتها وصياغة تعاليمها بين حدي ضغطين: تربّص من الحاكم الروماني، استمر حتى إصدار المرسوم المعروف بقرار قسطنطين سنة 313م، القاضي بالاعتراف بالمسيحية ديانة في الإمبراطورية؛ ونفور ديني من كهنة الديانة اليهودية، الذين يتربّعون على عرش التراث التوحيدي.

ويلخص ف. ك بور F. C. Baur (1792-1860)، منظّر مدرسة توبنغن، وأحد أهم دارسي **العهد الجديد** في القرن XVIII ـ الذي يعود له الفضل في دفع نقد **العهد الجديد** إلى مستوى يتميز بالطابع العلمي ـ تاريخَ المسيحية، من سنة 40 إلى 160م، ضمن سياق هيغلي، باعتباره تاريخَ توتر وصراع، اختُتِم بمصالحة. فقد كان صراع المعارضة التحررية البّولسية (نسبة إلى بّولس)، برسالتها المنعتقة والمتملصة من الشريعة والداعـية في الآن نفسه لكونية الرسالة الكنسية، على تناقض مع تشدد التشريع اليهودي المتبنىً من طرف الحواريين الأوائل بزعامة بطرس، عبر التأكيد على التعاليم اليهودية. من هذا التعارض بين الأطروحات، ظهرت الكنيسة الكاثوليكية وتشريع **العهد الجديد** اللذان ألغيا أي خلاف، ووضعا في نفس المستوى بطرس وبولس. وكان مسرح هذا التركيب القرن الثاني، حيث تقلّص العداء واستعيض عنه بتهديد مشترك من الغنوصية. يتألف **الإنجيل**، الذي سال حبر غزير بشأنه، وينسب للحواري يهوذا سمعان الإسخريوطي، من تسع صفحات من البرديات. وقد عثر عليه مع مخطوطة ضمت 66 صفحة، متكونة من رؤيا يعقوب، وخطاب من بطرس إلى فيلبس ووثائق أخرى. وتم العثور على تلك الوثائق بـ«بني مزار» بالمنيا في مصر عام 1970. ثم توارت البرديات بين سماسرة المخطوطات والمؤلفات النادرة، بعد رحلة قطعتها من صحارى مصر حتى أوروبا وأمريكا[152].

وقد تولى تحقيق الإنجيل المذكور وترجمته فريق متكون من: تيم جول، مدير مؤسسة العلوم الوطنية بأريزونا، وماس سبيكترو، الخبير في استعمال الكربون 14، لتحديد تاريخ كتابة النص، والأستاذ ستيفن إيمِل، المختصّ في اللغة القبطية بجامعة مونستر بألمانيا. ويشير تحليل البرديات المدوّن عليها النص، بالقبطية الأخميمية (أخميم بلدة بمحافظة سوهاج بصعيد مصر) بأحرف لاتينية، أن تاريخ التدوين يتراوح بين 220 و340م. والنص منسوب ليهوذا الحواري، والمرجح أنه لأحد أتباعه. ولم يقطع الشك باليقين من حيث نسبته للحواري المذكور من عدمه، لذلك يبقى احتمال نقله عن نسخة أخرى تعود ليهوذا وارداً.

وبعد اطلاعنا على هذا الإنجيل في ترجمته الإيطالية التي قام بها أنريكولافانيو، والمنشورة ضمن كتاب: *Il vangelo di Giuda*, National Geographic, Italia

152. يمكن الاطّلاع على قصة الإنجيل المنسوب ليهوذا ضمن مؤلف:
Herbert Krosney, *Il Vangelo perduto, National Geographic*, Grupo Editoriale, L'Espresso, Roma 2006.

2006، الذي أعده كل من رودولف كاسير ومارفين ماير وغريغور وورست، تبينت لنا بعض الملاحظات، منها: أن النص المنسوب ليهوذا يتميز بالاختصار الشديد والإيجاز المفرط، نُرجع سببهما لعدد من الثغرات التي ألمت بالمخطوطة لا إلى طبيعة النص. كما أن السفْر لا يرقى إلى مستوى الأدب البِشاري، الذي صيغ في **الأناجيل** الأربعة، وما حوته من عمق روحي ودقة في العبارة. إضافة، إلى أن النص يعبر عن رؤية باطنية نحلية لا تنفتح على عموم المؤمنين، وأن في انتماءه للقرنين الثالث والرابع الميلاديين، ما يدل على معاصرته لحقبة الاضطهاد، التي لاحقت المصريين بسبب عسف الأباطرة الرومان، وراح كثير منهم ضحيتها، بعد اعتناقهم المسيحية التي بشر بها القديس مرقس. ودفع الاضطهاد الروماني حينئذ إلى انبعاث حركة رهبنة متخفية توارت في الكهوف، حفاظاً على الأنفس والدين. والمخطوط، الذي عثر عليه، والمنسوب ليهوذا، فيه من الدلالات القوية على احتمال انتسابه لتلك الفترة. وما دفع بنسبته إلى الحواري يهوذا هوالموقف الإيجابي منه، المستمد من مقطوعة وردت بالنص، خاطب فيها المسيح (ع) يهوذا بقوله: «ستسموفوق الجميع، لأنك ستضحي بالإنسان الذي يخفيني»، بعكس الموقف السلبي الشائع عنه، وهوما لا يثبت حقا نسبته ليهوذا. إضافة إلى أن الأسلوب الذي روجت به مجلة **ناسيونال جيوغرافيك** الأمريكية للإنجيل[153] اعتمد أسلوب الإثارة الصحفية، وابتعد عن الرصانة العلمية المعهودة مع وثائق بالغة الأهمية في التراث الإنساني. كما سيطر الطابع التجاري لا العلمي على عملية الترويج، بدعوى أن الإنجيل سيخلق أزمة لاهوتية للمسيحية السائدة، فتناقلت أغلب وسائل الإعلام الغربية الخبر، على إثر انطلاق حملة التسويق له.

د . يهوذا.. جرّاء خيانته كان الخلاص!؟

يثير الإنجيل المكتشَف عدداً من المسائل التي تتناقض مع **الأناجيل** الأربعة الشائعة حالياً. من هذه المسائل نفيُ تهمة خيانة الحواري يهوذا الرائجة، بعد أن جلب حرس الرومان للمسيح لمعقله والقبض عليه، لأن المسألة لا تزيد عن قيامه بالفعلة تلبية لرغبة المسيح ذاته للقبض عليه، وإنهاء حالة المطاردة التي ترهقه، ولوأن يهوذا ظهر في **الأناجيل** القانونية، متى

153. أنظر العدد الخاص بإنجيل يهوذا:
National Geografic Italia, Vol. 17. n.5, Maggio 2006.

ومرقس ولوقا ويوحنا، على هيئة الخائن الشرير، حيث يعرضه متى، الذي ذكره في إنجيله أربع مرات، وهويقترف فعلته تحت تأثير غواية المال، الذي استلم منه ثلاثين ديناراً من الفضة. والحال أن قصة الثلاثين ديناراً من الفضة مستوحاة من كلام للنبي زكرياء (ع) في سفره في **العهد القديم**، رُويَ على لسان المسيح الموعود «فوَزنُوا أجرتي ثلاثين من الفضة»[154]. كما تسترسل القصة لتروي ندم يهوذا، الذي انتهت به الحسرة إلى قتل نفسه. حكى متىّ القصة في إنجيله بقوله: «حينئذ ذهب واحد من الاثني عشر الذي يدعى يهوذا الإسخريوطي إلى رؤساء الكهنة وقال ماذا تريدون أن تعطوني وأنا أسلمه إليكم. فجعلوا له ثلاثين من الفضة، ومن ذلك الوقت كان يطلب فرصة ليسلمه... ولما كان المساء اتكأ مع الاثني عشر. وفيما هم يأكلون قال: الحق أقول لكم إن واحدا منكم يسلمني. فحزنوا جداً وابتدأ كل واحد منهم يقول له: هل أنا هويا رب؟ فأجاب وقال: الذي يغمس يده معي في الصفحة هويسلمني. إن ابن الإنسان ماض كما هومكتوب عنه، ولكن ويل لذلك الرجل الذي يسلم ابن الإنسان. كان خيرا لذلك لولم يولد. فأجاب يهوذا مسلِّمه وقال: هل أنا هويا سيدي. قال له: أنت قلت»[155]. في حين يذهب لوقا، الذي ذكره أربع مرات أيضا، إلى أن الشيطان هوالذي أوحى ليهوذا بفعلته النكراء. وأما مرقس، فثمة شبهٌ كبير في روايته بما ذُكر لدى متىّ. وفي إنجيل يوحنا نعتٌ ليهوذا بكونه الشيطان، علماً بأن كتَبة الأناجيل الأربعة ليسوا من حواريي المسيح (ع).

ولكن الرواية، الواردة في **الأناجيل** القانونية بشأن الحواري يهوذا الإسخريوطي، تحمل في طياتها عدداً من التناقضات للعين الفاحصة. فمن جانب، كان يسوع يعرف مصيره المحتوم، وهوميت لا محالة بحسب الإرادة الإلهية لتخليص البشر؛ ومن جانب آخر، هناك تحميلٌ يهوذا مسؤولية موته. ولذلك يطرح التساؤل المنطقي: أولم يعبر يهوذا عن الإرادة الإلهية عبر عملية الخيانة، وساهم فعلا في تخليص البشر من خطيئتهم عبر عملية التكفير الجارية من خلال موت المسيح؟ يقول المؤرخ اللبناني كمال سليمان الصليبي في كتابه: **البحث عن يسوع**، (ص: 90)، إن خيانة يهوذا الإسخريوطي ليسوع ـ وهي التي تتفق عليها الأناجيل الأربعة ـ فيها نظر، لكونها غير مقنعة أساساً. ويواصل الصليبي قوله، إن رؤساء

154. سفر زكرياء11: 12.

155. متى26: 14 ـ 25.

الكهنة اليهود لم يكونوا بحاجة إلى خائن من بين تلاميذ يسوع ليتمكّنوا من القبض عليه. وهوالذي دخل أورشليم علانية، فلاقته الجموع من أنصاره هناك بالهتاف لابن داود وملك إسرائيل. والتصرفات التي قام بها يسوع بعد ذلك في هيكل أورشليم ـ الذي كان اليهود وغير اليهود من الإسرائيليين، ما عدا السامريين وحدهم، يجتمعون فيه للعبادة أوللتشاور في الأمور العامة ـ كانت أيضا علانية. ولعل رؤساء الكهنة اليهود، لم يحاولوا القبض على يسوع داخل الهيكل لمجرد الخوف من الاصطدام بأنصاره هناك، ولذلك تحينوا الفرصة للقبض عليه خارج الهيكل.

فما يرد في **الأناجيل** الأربعة يتناقض مع ما يرد في النص المكتشف، أصحت نسبته إلى يهوذا أم لم تصح، حيث يطلب المسيح من يهوذا تسليمه لقاتليه حتى يحرّر روحه من سجن الجسد. فقد جاء في إنجيل يهوذا على لسان المسيح (ع): «ستسموفوق الجميع، لأنك ستضحي بالإنسان الذي يخفيني». والملاحظ أن لفظ الخيانة المتكرر في ترجمات الأناجيل الأربعة الحالية، والوارد باللفظة اليونانية parad domi يعني التسليم والإيداع لا أكثر.

والنص الوارد في إنجيل مرقس(14: 49.48) على لسان المسيح (ع) «كأنه على لص خرجتم بسيوف وعصي لتأخذوني. كل يوم كنت معكم في الهيكل... ولم تمسكوني». من هذا النص يتبين أن الخيانة ما كان لها بد للقبض عليه، لكن **الأناجيل** الأربعة تلح على تلك الخيانة.

أكثر ما يقلق الكنيسة اليوم، من هذه الاكتشافات، أن الأرثوذكسية التي صاغت النص المشروع، تخشى عودةَ ما أعدمته الرقابة خلال القرون الأولى من نصوص مغايرة، اعتُبِرت غنوصية أومنحولة، لتثير تشككات وتساؤلات جديدة حول النصوص القانونية، من حيث روايتها للحدث المسيحي المبكر. فقد كان الغنوصيون والنحليون معروفين فقط من روايات خصومهم، ولكن بعد اكتشافات مكتبة نجع حمادي، ولفائف البحر الميت، ووثائق المنيا الأخيرة، بدأت المسائل تطرح بشكل مغاير.

2 . لفائف البحر الميّت

تعتبر مخطوطات البحر الميت من الوثائق المثيرة للجدل بين الديانتين اليهودية والمسيحية خلال العقود الأخيرة. وبرغم مرور نصف قرن على اكتشافها والشروع في قراءتها وتحليلها، لا تزال مثار تساؤل في الأوساط العلمية، اللاهوتية والعلمانية، في الفضاءين اليهودي والمسيحي، بما أوحت به من تعارضات وتخمينات واستطرادات متنوعة. وليس هذا الأمر عديم الصلة بالحضارة العربسلامية كما قد يتبادر للأذهان خطأ، وإنما يأتي كإحدى الثروات المفتقدة بفعل الاستعمار وآثاره المزمنة.

أ . قصّة المخطوطات

تم العثور على هذه المخطوطات/الوثائق بين سنوات 1947 و1956م في المغارات الجبلية الواقعة غرب البحر الميت، بمناطق قمران (عمران)، ومربعات، وخربة ميرد، وعين جدي، ومسادا. وبحسب الفحص المجرى بالكربون 14، تبين أن كتابتها تعود إلى الفترة ما بين القرن الثاني قبل الميلاد ومنتصف القرن الميلادي الأول. عثر عليها الفتى البدوي الفلسطيني محمّد الديب، عندما كان يفتّش عن إحدى عنزاته الضائعة قبل عودته إلى نجع قبيلته التعامرة، الجائلة في المنطقة الممتدة بين بيت لحم والبحر الميت. كان الصبي يبحث عن عنزة فوق المرتفعات الصخرية، فشاهد فتحة صغيرة مرتفعة في سفح جبل، رماها بحجر أول وثان، وكان في كل مرة يصغي إلى ما ينبئ بارتطامها بالفخّار لا بالأرض.

وبحسّ مميز لدى البدوي، خصوصاً إذا تعلّق الأمر بأدوات مخبره المعرفي، آثار الأقدام، الطقس، الحجر، المعرفة بالطير والحيوان، الفراسة... تسلّق محمّد المرتفَع حتى بلغ فوهة السطح، واستطاع أن يشاهد بعينيه الثاقبتين، في ظلام المغارة، عدداً من الجرار الفخارية. عاد إليها في اليوم الموالي رفقة أحد الرعاة الذي ساعده على نزول المغارة، واستطاع أن يتثبّت مما بداخلها من جرار حافظة للفائف، تحتوي على سبع مخطوطات، أخرجها وباعها لأحد تجار المقتنيات القديمة في بيت لحم آنذاك، يعرف باسم كاندو. وبعد أن تفرّقت أجزاء بين مشترين عدة، بدأ التنبّه إلى قيمة تلك الوثائق. وفي أثناء تلك الفترة اندلعت الحرب العربية الإسرائيلية ليتلوها إعلان الهدنة في 7 جانفي 1947، فأصبحت بعدها منطقة قمران تحت سيطرة الأردن،

مما سمح للأردنيين بتنظيم عمليات تنقيب ثانية، بإشراف هاردنغ البريطاني الذي يشغل مدير الآثار الأردنية والكاهن رولان دي فو، مدير المعهد الكتابي الفرنسي بالقدس الشرقية، في مغارة محمّد الديب، إضافة إلى مسح المنطقة المجاورة، مما ساعد على توضيح التواريخ.

وواصل البدواكتشافهم للمغارات سنة 1952 وانتهى البحث عام 1956 باكتشاف مجموعة من إحدى عشر مغارة في منطقة قمران. كانت الأولى والرابعة والسادسة والحادية عشرة من نصيب التعامرة والسبع المتبقية عثرت عليها وكالة الأبحاث الأردنية. وكانت حصيلة المكتشفات بضع عشر لفافة ومعها أكثر من ستمائة كتاب مجزأ، تشكّل ربع مكتشفات الأسفار القانونية: أسفار العهد القديم ينقصها سفر أستير. والباقي شروحات وتعليقات ودراسات. وتبين على إثر التحليل الأوّلي أنها مكتوبة بلغات عدة، منها العبرية القديمة والعبرية الحديثة بالنسبة لذلك العصر، واليونانية والآرامية والنبطية. وقد شكلت الحكومة الأردنية سنة 1953 لجنة عالمية متكوّنة من ثمانية باحثين، من فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة وألمانيا، لدراسة اللفائف ليس بينهم عربي واحد. وبنشوب حرب 1967، سقطت الضفة الغربية في أيدي الإسرائيليين وكذلك متحف القدس الحاوي للمخطوطات، ولم تفلت من ذلك سوى مخطوطة نحاسية كانت في عمّان وقتئذ. ولا يمكن القول إن جميع المخطوطات التي عثر عليها، برغم تقاسمها بين مؤسسات حكومية، سلمت من الاحتيال والإخفاء، لأن بعضها توزّع على السوق السوداء بين سماسرتها.

ب . المحتوى الديني والتاريخي

يمكن تقسيم المخطوطات إلى ثلاث وحدات كبرى: كتابات التوراة القانونية، وأسفار دينية منحولة (أبوكريفية) ومنسوبة (بسيدوغرافية)، وكتابات جماعة قمران النّحلية. وهي بدورها تتفرّع إلى ثمانية أقسام مختلفة بحسب مواضيعها ومحتوياتها:

- النصوص المسيحانية التي تبشّر بأورشليم الجديدة على أنقاض أورشليم الفاجرة، هي المنسوبة للنبي حزقيال.
- النصوص الخفية للأنبياء الشرعيين.
- نصوص التفسيرات والتعليقات المختلفة عن التوراة.

- نصوص مواقيت الطقوس والأعياد الدينية.
- نصوص الترغيب والترهيب والحكمة.
- النصوص التنظيمية لنشاط الجماعة وعملها.
- نصوص المزامير والأسرار الخفية.
- نصوص كشف المغيبات والسحر والتنجيم.

ويعتمد التحديد لكشف هوية كاتبي اللفائف على القراءة الداخلية للنصوص، بالإضافة إلى تقريبات وإلماحات خارجية وردت في كتب تاريخية. وبفضل نصوص التعليقات على التوراة وشروحاتها ، إضافة إلى النصوص التنظيمية للجماعة، استطاع بعض العلماء أن يرسموا صورة لهؤلاء النسّاك المنعزلين. وأولى العقبات، التي اعترضت التعريف بهم، تعلّقت بمعنى الاسم الذي أطلق على أتباع الفرقة، «الأسينيون»، وقد أتى ذكرهم لدى كلّ من المؤرّخ فيلون الإسكندري (30 ق.م — 40م) والمؤرّخ اليهودي فلافيوس جوزيف. ووقع التشكك في مدى تطابق مسمّى فرقة قمران مع تسمية الأسينيين القديمة. يقول سهيل ديب بشأن هذه الفرقة: «لوكانت من الأسانيين لكانت أطلقت على نفسها التسمية ولومرّة واحدة في سياق مخطوطاتها وآثارها الواسعة الغزيرة»[156]. وذهب العلماء في تأويلات شتى لتحديد معنى الاسم. فقد شايع مصطفى العقّاد في مؤلّفه عن حياة المسيح تلك التسمية بصفتها متأتية من كلمة «آسي» الأرامية التي تعني الطبيب. أما أحمد عثمان فيسمّي الجماعة «العيسويون» وذلك للصلة المتينة التي تربطهم بالنبي إشعيا الذي يكون بالعبرية «يشع يا»، وهومثل يشوع ويسوع، الذي معناه خلاص الرب، كما ورد في كتابه **مخطوطات البحر الميت**، الصادر بالقاهرة سنة 1996. وكان الأجدى على الباحثين إطلاق التسمية المكانية عليهم، أي القمرانيين، حيث وجدت أغلب وثائقهم ومساكنهم، تجاوزاً للشكوك وعدم اليقين، حتى يقع الإجماع بشأنهم على رأي موحّد. ويعتمد تحديد هوية هذه النحلة بالأساس،كما قلنا، على ما خلّفوه من وثائق، وبصفة أسفار العهد القديم المتضمنة للخُماسية، أي أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية، والأسفار النبوية للأنبياء المتقدمين والمتأخّرين، والأسفار الوعظية والشعرية، الموجودة لديهم وتمثل اللاهوت الأساسي لجميع

156. التوراة بين الوثنية والتوحيد، دار النفائس، بيروت، 1985، ص: 91.

شروحاتهم التفسيرية واعتقاداتهم الدينية. ويشير تبني تلك الأسفار إلى أن هذه النحلة كانت تلتقي في مبادئها الأصولية الكبرى مع اليهودية العزراوية التي تعود إليها الصياغة النهائية للتوراة، بخلاف ما نجده مع اليهودية السامرية التي شذت عن معتقدات اليهودية العزراوية واكتفت بالسُّداسية، أي الخُماسية مضافا إليها سفر يشوع. إذ أن القمرانيين لم يكونوا ليختلفوا عن يهودية الأحبار إلاّ في إسقاط سفْر أستير، الذي لا يمثل أصلاً من أصول الكتاب المقدس اليهودي. وهوسفْر صغير يعد عشرة إصحاحات تناهز ثلاثة آلاف كلمة لم يرد فيها اسم الله ولومرّة واحدة، بالإضافة إلى خطابه العدائي اللافت الداعي للسيطرة والانتقام.

ولكن برغم هذا التماثل للقمرانيين مع يهودية الأحبار، فقد كانت تميزهم خصائص منها: أن هذه النحلة كانت تمثل النخبة اللاهوتية الدغمائية لليهودية عصرئذ، بما تفرضه من إلزامات صارمة، على خلاف اليهودية الشعبية المندمجة في الأوساط الاجتماعية، مثل الصادوقيين والفريسيين والكتبة والناموسيين. وبفعل الميولات التقوية والطهرانية لدى المنتمين لهذه النحلة، إضافة إلى صرامتها التشريعية والعقدية التي تميز مواقفها الدينية، انشقّت عن الهيكل وحاولت أن تعيش في معزل عن المجتمع اليهودي بحثاً عن النقاوة الروحية. ولعل «النحلة المعتزلة» ظاهرة دائمة التكرّر في التاريخ الاجتماعي للأديان، إذ كلّما سيطر الطابع الرّيائي على الدين واحتكار الأنبياء الكذبة له، تجنح طائفة نحوهجرة المجتمع المدنّس باحثة عن إرساء النموذج الأصلي للمجتمع النقي، وتكون فاشلة عادة في إرجاعه إلى ما تصبوإليه. وعادة ما تكون هذه الطائفة «جزيرة سوسيولوجية» منفصلة ومرتبطة في آن، عن وبالخط الرؤيوي للجماعة الكبرى المتولّدة منها. وبخروج هذه الطائفة من الوسط الاجتماعي الموسع المتحرّرة منه، يزداد سعيها لترسيخ تميزها وبناء قدراتها الذاتية، الروحية والمادية، قصد العودة لاجتياح المركز المهاجر منه. وتكون هذه الطائفة عرضة في الغالب لمتابعة وملاحقة من المركز لما تمثّله من فتنة وتهديد لسلطة كهنة الهيكل.

ج . علاقة القمرانيين بالمسيحية واليهودية

تلتقي الخصائص العامة لهذه الديانة مع تعاليم المسيحية البدئية، مما دفع العديد

من الباحثين إلى الإقرار بأنها على صلة بالصّوت الصارخ في البرية يوحنا المعمدان، النبي يحيى كما ورد ذكره في القرآن الكريم، وذلك لاتفاقهم في الحيز الجغرافي نفسه، وتماثل نشاطهم البشاري من ممارسة تصوّف الصحراء والدعوة إلى التوبة والحياة العبادية وتطبيق شعيرة التعميد. وقد ذهب البعض إلى القول بأن المسيحية ترعرت بين أحضان القمرانيين. ولكن بما أن أيا من اللفائف لم يرد فيه ما يصرّح أويلمّح إلى شخصية المسيح (ع) أومعجزاته أوالحكم عليه بالصلب أثناء حكم بلاطس، برغم التشارك التاريخي في حقبة زمنية هامة، فإنها تحولت إلى عامل في تدعيم فرضية المتشكّكين في الوجود التاريخي (عصام الدين حفني ناصف: **المسيح في مفهوم معاصر**، دار الطليعة). وعلى طريقة المسيحية، اعتبرت فرقة القمرانيين ممثلة لانبعاث مملكة الربّ، وناطقة باسم العهد الجديد الذي سيجدّد الكون بعد تقادمه. وهي نظرة أسطورية للتاريخ منحدرة من فكرة العود الأبدي، أفاض في شرحها مرسيا إلياد. والنقطة الأساسية في تشابه جماعة قمران مع المسيحية تتمثل في الإيمان بما يسمّونه «المعلّم الصدّيق»، الشخصية النكرة، ولعله الكاهن يوشي بن يوعشير الذي صلَبه سنة 160 ق.م إكليروس أورشليم، بعد دعوته للملكة الجديدة وإدانته للمدينية الفاجرة، ويعتقد بعودته في القيامة القريبة بحسب القمرانيين.

ويلفت الطابع الانغلاقي للمسيحية في بدايتها، بما عليه فرقة القمرانيين التي يسوسها اثنا عشر معلّما، من احتراز وتثبّت في قبول المنتسبين. وهذا ما يذكّر بحواريي المسيح الاثني عشر الذين تم توسيعهم لاحقاً إلى ستّين. وكذلك ما تفرضه جماعة قمران على الفرد، بعد التأكد من صلاحيته، من تخلّ عن ثرواته لفائدة الجماعة، إلى جانب مشاركته في العشاء الطقسي. إذ ينصّ كتاب القواعد للجماعة على تعاليم أخوية عالية، حيث لا تخاصم ولا تباغض ولا تنافر بين أفراد الخلية.

ويلخّص مكتوبُ دمشق، أحدُ أسفار الوصايا لدى القمرانيين، القانونَ الذهبي بقوله: «ينبغي على كل فرد محبة أخيه كنفسه، وعليه واجب مساعدة الجار والفقير والغريب قصد إشاعة السعادة بين الجميع». وهوما نجده مؤكدا في المسيحية الأولى إلى جانب ما نجده لدى الفرقة من ترفّع عن الملذّات المادية والنفور من الزواج وميل للعزوبية، مع تبني الأطفال اللُّقطاء. ولا يفوتنا، ونحن نذكر التماثل، أن نشير إلى بعض نقاط الاختلاف الجوهرية بشأن

تقديس السبت الذي يحوز إجلالاً لدى القمرانيين، على خلاف موقف المسيحيين الملخّص في قول معلّمهم في إنجيل مرقس: «ما جُعل الإنسان لخدمة السبت وإنما جُعل السبت لخدمة الإنسان»، أوفي مخالفة القمرانيين بإعطائهم الجزية للرومان، اقتداء بالمسيح الذي أوصى بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

وتأويلنا لهذا التشابه بين الفرقتين، وغيرها من النحل اليهودية، يستنير بأن الفضاء الاجتماعي اليهودي والعقل الديني الجماعي، من عصر ما قبل ظهور المسيحية حتى نهاية القرن الثالث الميلادي، كان قلقاً، مما يسّر تواجد هذه النحَل التي تتزايد في عصر الاضطراب. وبصفة هذه النحل معبرة عن واقع متأزم يهزّ الجسد اليهودي المهدد بالاجتثاث والقلع، الأشوري والبابلي ثم الروماني، فقد كانت تعبيراً عن تطلّعات اصلاح اجتماعي في قالب ديني نابع من الأصول اليهودية. وهوما جعل النحَل المختلفة في الفضاء الفلسطيني عصرئذ، ومن ضمنها المسيحية، تمثل إفرازات يهودية قبل أن تتخذ بلورة لهويتها لاحقاً. وذلك ما كان بوضوح مع المسيحية ـ اليهودية التي تحولت إلى مسيحية مستقلة مع بولس. وتتلخص المخاطر التي تمثلها لفائف قمران على الدينين اليهودي والمسيحي السائدين اليوم في التالي:

ـ ما يدعم، حتى حدود ذلك التاريخ (منتصف القرن الميلاد الأول)، أن النص العبري، نص العهد القديم، لم تتحدد أسفارُه بعد، بعكس الأقاويل اللاهوتية المخالفة لذلك.

ـ ما يسمح به النص القمراني من مراجعة للنص القانوني الحالي المتأتي من النص الماصوريتي (من 750 إلى 1000م)، الذي شكل رؤانا المفاهيمية والجغرافية لليهودية وأرض التوراة.

ـ ما تجده المسيحية من حرج مع مكتبة القمرانيين. وهو: كيف لا يرد ذكر السيد المسيح في وثائقهم مع معاصرتهم له؟ هذا المعطى يدعم القول بأن الفقرة الوحيدة الواردة بشأنه في المصادر الخارجية، في كتابات فلافيوس جوزيف، هي إضافة لاحقة قام بها أحد الناسخين المسيحيين.

ـ ما يقلق الكنيسة، الكاثوليكية بالخصوص، ليس تعارض مخطوطات البحر الميت

مع المسيحية، بل تناقضها أساساً مع تعاليم الكنيسة الرومانية التي فرضت فرضاً على الجماعة المسيحية بعد مجمع نيقية سنة 325م.

نذكر كذلك بأنه تتوجه انتقادات للمعنيين باللفائف حول موضوعيتهم، بصفتهم معيّنين من طرف السلطات الكنسية المسيحية. وقد عقبهم في الفترة الأخيرة منذ 1991 إسرائيليون بمفردهم. ولا يزيد التشكيك من هذه الموضوعية إلا الحصار المضروب على اللفائف، إلى جانب خزنها في حصون منيعة بعيدة عن البحث العمومي، إذ مرت خمسون سنة على اكتشاف الوثائق ومع ذلك لم ينشر منها إلا الربع. ويبدوأن توسيع دائرة الباحثين هي السبيل للتعجيل بفك طلاسم هذه اللفائف والجذاذات. فمساهمة علم الجينات، بما يوفره من مساعدة على الفرز والتنظيم للمقطوعات الجلدية الصغيرة، الموحدة بحسب جلد الحيوان الواحد، سيُيسّر المهمة للاهوتيين والمؤرخين والآثاريين في قراءة النص وتنظيمه، بعدما كان فوضى كلامية بدون ترابط وانسجام.

ونشير، في هذا السياق، إلى أنه إذا كانت بعض المكتبات قد حصلت بطرقها الخاصة على نسخ من هذه الوثائق، مثل مكتبة هاتنغتون بكاليفورنيا، مع التعهد بعدم نشرها إلا بموافقة اللجنة العلمية، فإنه من حق المكتبات الوطنية العربية ومراكز الأبحاث، التي تنتمي هذه اللفائف إلى تراثها الديني والأسطوري والتاريخي، أن تطالب بحقها في نُسخ من تلك النصوص، مع تمليك الأصول لليونسكوباعتبارها ثروة إنسانية كونية.

فهرس المصطلحات المسيحية

أسطورة «فاطمة»: اعتقاد كاثوليكي في تجلّي العذراء مريم لثلّة من الأطفال سنة 1917، ببلدة فاطمة البرتغالية، باتت المنطقة مزارا لألوف الكاثوليك تبرّكا بالمكان.

أسقف: أصل الكلمة يوناني، وهوالمكلّف بالدين على مستوى محلّي، على رأس الأسقفية، أوما يعرف بالأبرشية. عادة ما يتولى رئيس الأساقفة، المسمّى بالمطران أيضا، التنسيقَ بين الأساقفة.

الإصلاح: نعْت ألحِق بالبروتستانتية، نظرا لقيام الحركة أساسا بغرض تقويم ما دبّ من انحرافات في الكاثوليكية.

الإصلاح المضاد: عمل كاثوليكي، جاء كردّ فعل على الإصلاح البروتستانتي، وقد توجّه للإصلاح الداخلي للكاثوليكية.

الاعتراف: أن يقف المسيحي بين يدي رجل دين، ليبوح له بخطاياه، على أمل أن يغفرها له الفادي المسيح.

الأفخاريستيا: طقس أساسي في العبادة، يتذكّر المسيحيون بموجبه العشاء الأخير للمسيح. يحاولون عيشه مجدّدا، عبر تناول الخبز، الذي يرمز لجسد المسيح المكسور، وشرب الخمرة، التي تذكّر بدمه المسفوح. تسمّى أيضا بالقربان المقدّس، والمناوَلة، والعشاء الربّاني.

الأقنوم: اللفظة يونانية وتعني الشخص. ينبني مفهوم الألوهية في المسيحية على ثلاثة أقانيم: الآب والابِن والروح القدس، التي تشكّل الثالوث.

الأنجلة ـ إعادة الأنجلة: الأولى توجّه أصولي داخل الكنيسة الكاثوليكية لنشر المسيحية في العالم، والثانية تعهّد للمسيحيين بحملات تبشير مستجدّة لتثبيتهم في الدين.

الإصطلاح مطلق، لكن بات مقصده البروتستانت.

الأنجليكان: أتباع كنيسة أنجلترا، وأعلى سلطانهم الروحي في رئيس أساقفة كانتربري، ينضوون تحت المذهب البروتستانتي عموما.

البريسبيتاريون أو«المشيخيون»: هم أتباع كنيسة كالفينية خرجت من تحت عباءة البروتستانتية.

البطريركية: هي الحيز الذي يقع تحت سلطة البطريرك.

البنتكوستالي: تيار ظهر في مطلع القرن العشرين، من التيارات البروتستانتية الكبرى. تتمحور رؤاه الدينية حول الإشفاء وعطايا الروح.

التثبيت: هوترسيخ المؤمن في المسيحية. يكون عادة عند سنّ البلوغ، وهوالقسم الثاني المكمّل للمعمودية. يخوّل لصاحبه المشاركة التامة في أسرار المسيحية، مثل تناول «المناولة».

التجسّد: حلول كلمة الله في الإنسان يسوع.

التطويب: إضفاء نعمة ربّانية على الفرد، يحوز بموجبها درجة مطوَّب. لنيل تلك الدرجة، يُشترط أن تجري على يديه معجزة على الأقلّ. المطوَّب هوفي منزلة بين المكرَّم والقدّيس.

التراتبية الكنسية: هرميّة داخل الكنيسة الكاثوليكية، في أعلاها البابا، يليه الكردينال ثم رئيس الأساقفة، فالأسقف، فالكاهن.

التعميد: يسمّى كذلك المعمودية والعماد والغطاس. هوغُسل به يتم دخول المهتدي في المسيحية. عند بعض الطوائف يكون بالتغطيس التام، وعند أخرى بسكب قليل من الماء على الرأس.

تناول وتحرير: حركة أصولية كاثوليكية، أسّسها الراهب الإيطالي لويجي جوساني. يعود تاريخ انطلاقها إلى 1954. عرفت أوج نشاطها خلال ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، توفي مؤسّسها سنة 2005.

الحرمان: عقوبة بموجبها يكون العاصي خارجا عن الملّة، ولا تحقّ له المشاركة في أسرار الكنيسة.

الدوناتية: حركة دينية ظهرت بشمال أفريقيا، خلال 311م. تنسب للأسقف دوناتوالقرطاجي. رفضت روْمنة المسيحية، فاعتبرتها روما من الفرق الهرطوقية الضالّة.

الديمقراطية المسيحية: حزب سياسي تأسّس في إيطاليا خلال 1994، تطلّع ليكون اليد العَلمانية للكنيسة، شهد تراجعا خلال الفترة الأخيرة بلغ حدّ التشظّي.

الراعي: عبارة رائجة في الأوساط البروتستانتية، وتعني المكلّف بالطقوس.

سرّ: جمع أسرار، أي طقوس الديانة، مثل التعميد والمناولة.

السِّيامة: أسلوب نقل السلطة الرّوحية، ويكون بوضع اليد على الرأس. يقال «سِيمَ كاهناً»، أي رُقّي وعيّن وولّي.

الشمّاس: هو«الدياكونو» ومعناه الخادم. وهوعادة من يتولى خدمة كَنَسيّة دون سلطة روحية.

شُهود يهوه: نِحْلة مسيحية أمريكية المنشأ. انطلقت مع سنة 1870م مع تشارلز تاز راسل. يتميز مبشّروها بأناقة الملبس وبالتبشير الدؤوب، في الشارع أوبالتردّد رأسا على المنازل.

الصلاة الربّانية: وردت في إنجيل متى6: 9 ـ13 بنصّ: «أبانا الذي في السموات. ليتقدّس اسمك. ليأتِ ملكوتك. لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض. خبزنا كفافنا أعطِنا كل يوم. واغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن أيضا للمذنبين إلينا. ولا تدخلنا في تجربة ونجّنا من الشرير. لأن لك الملك والقوة والمجد إلى الأبد. آمين». هي الصلاة الأكثر ترديدا على ألسن المسيحيين.

العصر الألفي: انتظار للمسيح لبسْط سلطانه على الكوْن، قبل يوم الدينونة، يُعتقَد أنّه سيستمرّ ألف سنة.

العصمة: تشير إلى أحد أمرين: إمّا صدق البابا المطلق قولا وعملا، أوإلى تنزّه الكتاب المقدّس عن أي نقص أوخطأ.

علم التبشير: من العلوم الدينية الأساسية التي تدرّس لطلاّب اللاّهوت. يتناول سُبُل إيصال رسالة المسيح للآخر.

الفداء: موت يسوع وقيامته لأجل خلاص البشرية، ومنه جاء نعته بالفادي.

الفرنشيسكان: تنظيم ديني، نسبة إلى فرانشيسكوالأسّيزي (ت 1226م). يسمّون أيضا بـ«الإخوة الصغار»، وبالإيطالية «Frati Minori». يختصر اسمهم بـ«Frati».

الفصْح: عيد يحلّ في فصل الربيع. يمتد على ثلاثة أيام. مساء الخميس فيه تذكار عشاء

يسوع الأخير مع الحواريين. يوم الجمعة يتذكّر المسيحيون صلبه. وبين مساء السبت وصباح الأحد يتم الإحتفال بقيامته.

القانون الكنسي: نصوص قانونية تنظّم سير العلاقات داخل الكنيسة، من حقوق وواجبات وعقوبات وتراتبيّة.

القانونية: تكتب أحيانا في العربية «الكانونية»، نعت لما ينال اعترافا شرعيا ودينيا.

القُدّاس: تجمّع المسيحيين في الكنيسة لأداء طقوسهم يوم الأحد وتناول «المناولة».

الكاتيكيزم أوالتلقين: مجموع مبادئ المسيحية الأساسية التي تلقّن لعموم المؤمنين.

الكاريزمية: عطيّة مهابة من الله. سوسيولوجيا هي قدرة التحكم في الآخرين.

الكبوشيون: أتباع مسلك رهبنة يقتدي بتنظيم فرانشيسكوالأسّيزي الإيطالي، بعد إصلاحه سنة 1525.

كردينال: يحوز أعلى المهام في الكنيسة الكاثوليكية بعد البابا. يُعيّن من طرف البابا نفسه. عادة من بينهم يتم اختيار البابا الجديد.

اللاّهوت: الطبيعة الإلهية. كما تعني الكلمة علوم الدين.

لاهوت التحرّر: توجّهٌ في المسيحية كان منشؤه بأمريكا اللاتينية. تبنى رؤى اشتراكية في الديانة. أدين رموزه بالحرمان.

لاهوت الأديان: مقاربة تعبّر عن موقف المسيحية من الأديان الأخرى، على ضوء الوحي المسيحي.

اللّيتورجيا: أداء الصلوات المسيحية. تسمى لدى المسيحيين العرب «الأسرار»، وتعني عموما أداء طقوس القدّاس.

مجلس عقيدة الإيمان: أعلى هيئة تشريعية وتنفيذية في الكاثوليكية. وريث «محاكم التفتيش». مراقب العقيدة هوالشخص الثاني بعد البابا. يتولى ذلك المنصب في الوقت الحالي ويليام جوزيف ليفادا، بعد أن كان جوزيف راتسينغر.

مجلس الكنائس العالمي: تأسّس سنة 1948 ومقرّه الرسمي في سويسرا. هوتجمّع يضمّ كنائس أرثوذكسية شرقية وأخرى بروتستانتية. يوحّد كنائس المجلس رفض سلطة بابا روما.

مجلس كنائس الشرق الأوسط: تجمّع يضمّ كنائس أرثوذكسية وبروتستانتية. انضمّت

إليه لاحقا كنائس كاثوليكية. مقرّه لبنان، انطلق نشاطه خلال العام 1974، هدف أساسا إلى توحيد العمل بين مختلف كنائس المنطقة.

مجْمَع: يسمّى «السينودس» أيضا. هولقاء يجمَع الأساقفة لتدارس مسائل تهم الديانة. المجامع درجات: مسكونية وملّية ومحلّية.

مجمع نيقية: مجمع مسكوني عقد سنة 325م. أرسى ما يعرف بالتثليث، وألغى مسيحية أريوس اللّوبي الموحّدة.

المسكونية: العالمية، أي ما يختصّ بالعالم المسكون.

المسيحانية: نسبة إلى المسيا، أي المخلّص.

الملكانية: من ناصروا ما ذهب إليه أباطرة الروم لذلك سموا بالملكانية. عقَديّا عارضوا مونوفيزية اليعاقبة، القائلة بطبيعة واحدة للمسيح.

المعمدانيون: هم كلفينيون منشقّون. يعتبرون أنفسهم ورثة الإصلاح. يعدّون الولاء للنصّ الأساس والتعميد من الطقوس المحورية.

المنحولة والمنتحَلة: تسمى أيضا «أبوكريفية». المقصود أسفار الكتاب المقدّس التي لم يقبل بها التقليد المسيحي.

منسوبة: تسمّى أيضا «بسيدوغرافية»، أسفار نُسِبت لأنبياء التوراة، ولم تجد اعترافا من التقليد المسيحي.

المؤتمر الأسقفي: هيئة تضمّ أساقفة بلد أوجهة معينة من العالم، مثل «المؤتمر الأسقفي الإيطالي» و«مؤتمر أساقفة شمال أفريقيا». مكلّف بمتابعة أوضاع المسيحيين. تتركّز مهامه على رصد السياسة الدينية داخل الحيز المعني، ونقل خبرها لحاضرة الفاتيكان.

الميتودية: مذهب تفرّع عن الأنجليكانية، خلال القرن الثامن عشر. يعتبِر الخلاص عبر الإيمان وحده، يلحّ على مسألة الإهتداء للمسيحية.

الناسوت: الطبيعة البشرية.

النساطرة: نسبة إلى نسطور الذي كان أسقفا لمدينة القسطنطينية سنة 428م. هم أتباع الكنيسة السريانية الشرقية.

نوسترا آيتات: *Nostra aetate* أو«مجلس الحوار مع الأديان غير المسيحية». أنشئ

بعد المجمع الفاتيكاني الثاني (1962ـ1965). ألغاه راتسينغر على إثر اعتلائه كرسي البابوية، ثم أعاده تحت ضغط بعض المتنفّذين في الكنيسة.

الهرطقة: أصل الكلمة يوناني، وتعني البدعة والتجديف في الدين.

السريان: ويسمون «اليعاقبة» أيضا، نسبة إلى يعقوب البرادعي توفي 578م. جمعوا بين الخالق والمخلوق، أي ما يعرف بالمونوفيزية، ويسمون الكنيسة السريانية الأرثوذكسية.

فهرس

ناسج، أساسه التأمل في مسارات حضور الـ
داخل العالم العربي وخارجه. وبالتالي التأمل في طبيعة علاقتنا بالمسيحية، بالمعنى الشمولي للعلاقة. لذلك أعطينا الكتاب عنوان نحن والمسيحية. فبعد أن صارت المسيحية مسيحيات، أصبح من الطبيعي أن تختلف إشكاليات مسيحية بلاد العرب عن إشكاليات مسيحية بلاد الغرب. إن المسيحية العربية فقدت، في جانب كبير منها، استقلاليتها اللاهوتية والمصيرية. وهو ما جعل عدداً من الكنائس يتطلّع إلى الإمساك بتلابيب الكنيسة الغربية، لا بغرض إرساء جدل لاهوتي معها، بل بحثاً عن احتماء بها، يبلغ أحياناً حدّ المناداة بالوصاية عليها والتماهي معها. أما من ناحية الكنيسة في الغرب، فإن سمتها العامة تتميّز بالطابع المسكوني، وما زالت أقوى مؤسّسة دينية على مستوى تلك المجتمعات، وعلى المستوى العالمي، لم تحدّ العلمانيةُ، الخصمُ، من قوتها في ذلك.

إن هدفنا هو الإمساك بتلك العناصر في تداخلاتها الداخلية والخارجية، سواء من ناحية المسيحية العربية، أو من ناحية الكنيسة الغربية، أو في إطلالة هذه الأخيرة على الشرائح المسلمة. فالمسيحية تخضع بالأساس إلى مرجعية دينية واحدة، لكن نقاطاً شتى تفرّق بينهما برغم المشترك الديني، الذي يربط المسيحي العربي بالمسيحي الغربي. فإن كانت إشكالية المسيحية العربية اليوم بالأساس على صلة بالضمور الحضاري، فإن إشكالية المسيحية الغربية تتلخص بالأساس في أزمة المعنى.

الثمن 65